This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

405
Umbreit

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Die Sünde.

Beitrag

zur

Theologie des Alten Teſtaments

von

Dr. F. W. C. Umbreit.

O, daß ein Reiner vom Unreinen käme! —
Ach, nicht Einer! —

Hiob 14, 4.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Hamburg und Gotha.
Verlag von Friedrich und Andreas Perthes.

1853.

Seinem

alten, treuverbundenen Freunde

Dr. C. Ullmann

bei

dessen Übergange aus der akademisch-wissenschaftlichen Wirksamkeit in die praktisch-kirchliche

in der festen Zuversicht

auf

den bleibenden Einklang des alten und neuen Berufes

zum

Zeichen unwandelbarer Liebe

gewidmet

vom

Verfasser

Vorrede.

Nur mit wenigen Worten möge den Lesern dieser Schrift Veranlassung und Grund ihrer Abfassung in gegenwärtiger Gestalt voraus bezeichnet werden.

Während ich mich seit mehreren Jahren mit dem Verständnisse des Briefes an die Römer in aller Stille beschäftigte, wurde mir die Wahrheit des Ausspruches von Luther recht lebendig, wenn er sagt: „es scheine, als habe St. Paulus in dieser Epistel wollen einmal in die Kürze verfassen die ganze christliche und evangelische Lehre, und einen Eingang bereiten in das ganze Alte Testament: denn ohne Zweifel, wer diese Epistel wohl im Herzen hat, der hat des Alten Testamentes Licht und Kraft bei sich". Es entstand daher in mir der Gedanke, jenes Licht und jene Kraft aus dem Alten Testamente in eine Erklärung des Hauptbriefes des großen Apostels dergestalt hineinzuleiten, daß sie, ohne die Anmaßung, die

vielen zum Theil trefflichen Commentare aus neuerer und neueſter Zeit mit einem allerneueſten vermehren zu wollen, etwa unter dem beſcheidenen Titel „exegetiſche Entwickelung des Briefes an die Römer mit altteſtamentlichen Anmerkungen" als eine Beilage zu jenen betrachtet werden könne. Aber die Anmerkungen wurden mir hie und da zu weitläufigen Ausführungen, und bei Cap. 5, 12 erwuchs eine ſolche zu einem ſo ausgedehnten Umfange, daß ich ſie, ohne den urſprünglichen Plan meines Buches und ſeine Wohlordnung zu zerſtören, demſelben nimmermehr einfügen konnte, und ihr daher nun noch eine größere Erweiterung gab. Und ſo entſchloß ich mich denn, meine Unterſuchung der altteſtamentlichen Lehre von der Sünde, nach ihrem Urſprunge, ihrem Weſen und ihrer Wirkung, als Einzelſchrift zu veröffentlichen. Sie erſcheint ganz in demſelben Gewande wie die meines Freundes, „die Sündloſigkeit Jeſu" und kann ſo ſchon durch dieſes äußere Anſehen auf eine innere Zuſammengehörigkeit von beiden hindeuten: denn der neuteſtamentliche Begriff der „Sündloſigkeit" hat zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung die aus der Tiefe des Alten Teſtamentes geſchöpfte Erkenntniß der „Sünde".

Man wird mir es gewiß nicht als Eigendünkel anrechnen wollen, daß ich mich in der Erörterung einzelner

schwieriger und sehr streitiger Punkte nicht mit früheren Forschern unter Anführung ihrer Namen apologetisch-polemisch auseinandergesetzt, da bei meinen anderen wissenschaftlichen Arbeiten dieses vielleicht in einem nur zu reichen Maaße geschehen. Ich habe dieses Mal absichtlich bloß meinen eigenen Weg gehen wollen, und, um wo möglich jedes Vorurtheil zu beseitigen, bei der exegetisch-kritischen Behandelung des hochwichtigen Gegenstandes das bereits Gelernte eher zu vergessen, als es mir in Erinnerung zu bringen gesucht.

Eines weiß ich gewiß: daß ich mit möglichster Selbstentäußerung nur nach Wahrheit gestrebt, und mir meine Arbeit nicht leicht gemacht. Wie viel ich in der Sünde über die Sünde gesündiget, das werde ich erst in der Folge erkennen, wenn ich im Leben und in der Wissenschaft noch weiter vorwärts gedrungen. Jetzt mögen andere Richter, die einsichtsvoller, als ich, „in Wahrheit und Liebe" darüber urtheilen. Ich eigne mir das Schlußwort von Jakob Grimm in seiner Abhandlung über die Abstammung des Wortes „Sünde" in den „theologischen Studien und Kritiken" (Jahrgang 1839 S. 752) an:

„So leicht es sonst ist zu sündigen, hat mir doch

dieſer Verſuch, über das ſchwierige Wort Sünde Aufſchlüſſe zu gewinnen, wenn er ſelbſt eine Sünde iſt, einige Mühe gemacht; und wenigſtens zeigt er, wie nahe das Fehlen der Wahrheit ſtehen kann".

Heidelberg, den 3. September 1853.

Umbreit.

Die beiden dunkelſten Worte, Sünde und Tod, ſtehen im Alten Teſtamente miteinander, und ihr düſterer Zuſammenklang wird aus dem neunzigſten Pſalm in dem Grundtone des göttlichen Zornes am ergreifendſten vernommen. Wollen wir dieſe Trauermuſik, die das ganze menſchliche Leben durchdringt, und nirgends auf Erden gewaltiger gehört wird, als in dem Tempel von Jeruſalem, wo ſelbſt die frömmſten Lieder der Freude eine leiſe Wehklage durchzieht, verſtehen lernen, ſo müſſen wir in den Garten Gottes zurückkehren, und die Sünde bis zu ihrer erſten Erſcheinung verfolgen. Wir müſſen den Menſchen betrachten, wie er beſchaffen war, bevor er von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen die verbotene Frucht gegeſſen, und in Folge davon aus dem Paradieſe vertrieben ward, damit er nicht auch von dem Baume des Lebens nehme und ewig lebe.

Die Urkunde Gen. 1, 26 u. 27 hebt mit unverkennbarem Nachdrucke die Schöpfung des Menſchen hervor. Auf dieſe höchſte That des Schöpfers deutet ſchon die feierliche Anrede Gottes an ſich ſelbſt. Er ſpricht in der Fülle ſeiner ganzen Majeſtät; daher: „wir wollen machen", wie dort bei der Weihe Jeſajas (6, 8) die Stimme des himmliſchen Königs ſich alſo vernehmen läßt: „wen ſoll ich ſenden, und wer wird uns gehen?" — Es iſt bei jenem vielerklärten נַעֲשֶׂה weder an einen von dem Erzähler nicht vollſtändig überwundenen und daher unvermerkt ihm entſchlüpfenden Polytheismus, noch an einen ſogenannten plur. deliberativ.

zu denken: denn nach der hohen Besonnenheit, von welcher die ganze Rede getragen ist, erscheint es als höchst unwahrscheinlich, daß gerade bei dem bedeutendsten Schöpfungsacte der Aufzeichner der Urkunde von einer polytheistischen Erinnerung sich habe beschleichen lassen, was überdieß mit der mosaischen Beschaffenheit unsres Stücks gar nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann, da unverkennbar der Berichterstatter die in einzelnen Abstufungen zur vollendeten Schönheit sich regelmäßig gestaltende Entwickelung des von Gott hervorgerufenen Weltstoffs in die Form der bereits vorhandenen Sabbatswoche künstlerisch hineingegossen. Ebenso wenig ist es aber einleuchtend, warum der Schöpfer sich mit sich selbst oder erst mit Anderen, mit den Engeln, solle berathen haben, ob er den Menschen machen wolle. Wie der Ausdruck einfach lautet, so hätte Gott die Engel nicht zur Berathung, sondern sogar zur Theilnahme an dem Machen des Menschen aufgefordert, was gegen die unbeschränkte, sich selbst genug seyende Schöpfungskraft des Einen Elohim verstoßen würde, worauf doch sonst Alles gesetzt ist; es würde zugleich unbegreiflich seyn, warum die Engel, wenn sie auch nur zum Geheimenrathe Gottes gezählt werden sollten, nicht schon im Vorhergehenden genannt worden wären, da sie doch nach einer solchen Würdigung höher stehen müßten, als der Mensch. Wir gelangten dann zu einer Geschichte vor dieser Welt, und doch ist nach unserem Berichte diese, und nur diese, im Anfange, also vor aller Zeit, die in der Anschauung des Raumes bedingt ist, geschaffen. Wenden wir uns daher der bestimmten und lichten Gestalt des Menschen zu, wie sie, mit dem Bilde Gottes geschmückt, die Krone der königlichen Herrschaft über alle Geschöpfe der Erde trägt.

Wenn das ganze erste Capitel der Welt- und Menschenerschaffung in Form und Darstellung den Eindruck der erhabensten Poesie auf uns macht, so schwingt sich die Rede da, wo sie auf Adam, der nach diesem Namen die Erde als Herr derselben in seine Erscheinung aufnehmen soll, übergeht, zum kürzesten Zu-

belgesange empor, und wir begegnen zum ersten Male in dem „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn" dem sogenannten parallelismus membrorum in seiner einfachsten und erhebendsten Weise. Suchen wir zunächst Alles zu vergessen, was die Ausleger von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten in dem Ebenbilde Gottes gefunden, so werden wir von vornherein das Wort „Ebenbild" zu vermeiden haben: denn da wir mit diesem Ausdrucke die Vorstellung, daß ein Gegenstand, einem andern nachgebildet, diesem völlig gleich sey, zu verbinden pflegen, so entfernen wir uns sogleich von der Genauigkeit des Textes, wenn wir צֶלֶם so übersetzen. Dieses bedeutet immer nur, mit צֵל zusammenhängend (im Arab. ظِلٌّ Dunkelheit), Schattenbild, ja, es haftet an ihm sogar vorherrschend der Begriff der Nichtigkeit und des Scheines; Ps. 39, 7 steht צֶלֶם dem הֶבֶל parallel, und Ps. 73, 20 kömmt es mit חֲלוֹם, dem Traumbilde, verbunden vor, weshalb es auch vom Götzen gebraucht ist, in dem das Licht zu einem dunklen Wahnbilde wird (Am. 5, 26; 2 Kön. 11, 18). Wenn nun auch an unserer Stelle der Schatten nimmermehr im Sinne des täuschenden Scheines aufgefaßt werden kann, so trägt jener doch nicht das volle Leben dessen, der ihn von sich wirft, in sich und an sich. Es ist überdieß auch gar nicht zu erwarten, daß der Mensch, leiblich oder geistig genommen, als Gott völlig gleich gedacht werden soll. Der Ausdruck „in unsrem Bilde" veranschaulicht nur die Gestaltung der menschlichen Persönlichkeit wie in einer Form des göttlichen Wesens. Diese einfach sich ergebende Auslegung wird verfehlt, wenn man בְּ in der Übersetzung geradezu mit כְּ vertauscht: „nach unsrem Bilde", wo dann der Ausdruck seine individuell-sinnliche Wahrheit verliert und eine exegetische Mehrdeutigkeit erhält. Das zu einer weiteren Erklärung hinzugefügte כִּדְמוּתֵנוּ bestätigt auch unsere Auffassung, mag man es nun „nach unserer Gleichheit", oder „nach unserer Ähnlichkeit" übersetzen, insofern דְּמוּת, Ezech. 1, 28 auf

Gottes Erscheinung bezogen, immer nur das Bild desselben, aber nicht sein Wesen bezeichnet. Daher scheint das בְּ die Bedeutung des בְּ eher zu verringern, als zu verstärken; im Bilde Gottes soll der Mensch in die Erscheinung treten, aber nicht in vollkommener Gleichheit mit dem Bilde Gottes, sondern nur nach seinem Bilde. Im folgenden Verse bleibt dann dieser erklärende Zusatz ganz hinweg, und es wird nur noch einmal mit der stärksten Betonung gesagt, daß Gott den Menschen wirklich in seinem Bilde erschaffen, und zwar in der geschlechtlichen Unterschiedenheit von einem Männlichen und einem Weiblichen, wodurch schon der Gedanke an die Ebenbildlichkeit Gottes in der Einheit seiner Persönlichkeit zerstört wird.

Es entsteht nun die Frage, worin die Gottbildlichkeit des Menschen zu suchen sey. Daß wir bei derselben zuerst die äußere Gestalt des Adam in's Auge zu fassen haben, läßt sich nicht in Abrede stellen: denn sie ist doch nichts Zufälliges, sondern der nothwendige Abdruck und Ausdruck seines ihm eigenthümlichen Wesens, das er auch nach Cap. 5, 3 durch die Zeugung auf seinen Sohn vererbt. Es verstößt aber gänzlich gegen den hochwichtigen Begriff der Persönlichkeit, wenn man unter dem Bilde Gottes, in dem der Mensch geformt worden sey, bloß an die Äußerlichkeit der Erscheinung denken wollte: denn in der Persönlichkeit ist die reine Geistigkeit einer in sich begründeten und wohl abgeschlossenen Besonderheit mit einer ihrem Wesen vollkommen entsprechenden Leiblichkeit des Daseyns in untrennbarer Verknüpfung enthalten. Die einseitige Beziehung des Bildes Gottes auf die äußere Gestalt des Menschen ist auch deshalb nicht zulässig, weil wir nach der geschlechtlichen Theilung desselben in Mann und Weib doch nur das Beiden Gemeinsame festhalten dürfen, also die Schönheit der Form und vor allem den aufrechten Gang, mit dem er als „das Haupt des Erdenstaubes" (Spr. 8, 26) einherwandelt. Jedenfalls will die Urkunde den Menschen vor allen übrigen Geschöpfen als eine ganz neue Creatur hervorheben, was sich schon daraus

ergiebt, daß, wenn zuerst bei dem נַעֲשֶׂה an die kunstvolle Formung aus Erde gedacht werden soll (26), nun aber (27) das zweimal gebrauchte בָּרָא die ursprüngliche Hervorbringung Adams noch besonders betont: denn daß diesem verb. die Bedeutung der Neuschaffung aus einem noch nicht vorhandenen Stoffe wirklich zukomme, zeigt V. 1 deutlich genug (vgl. auch Jes. 40, 26). Kraft dieser Unterschiedenheit des Menschen von allen Geschöpfen ist ihm die Herrschaft über die ganze Erde verliehen; er ist mit Herrlichkeit und Glanz gekrönet, und Gott „hat ihm Alles unter die Füße gethan" (Ps. 8, 7. 8 u. flg.). Unverkennbar hat die Urkunde diese von Gott dem Menschen feierlichst ertheilte Vollmacht, zu herrschen über alle Thiere der Erde, „über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde, und über alles Gewimmel, das wimmelt auf Erden", als unmittelbare Folge der Gottbildlichkeit hervorgekehrt, und wenn wir nur das ausdrückliche Wort des Textes festhalten müßten, so dürften wir nicht in Abrede stellen, daß der Erzähler jene ganz allein in dieses Königthum des Menschen gesetzt, wofür noch besonders die Erklärung wenigstens des ältesten Auslegers, des Dichters des achten Psalms, aufgeführt werden könnte. Indessen liegt die Annahme sehr nahe, daß der Berichterstatter unsere Betrachtung nur auf den, so zu sagen, sinnlichsten, am stärksten in die Augen leuchtenden Beweis habe hinlenken wollen, wie der Mensch, zwar aus Erde geformt, gleich allen anderen Geschöpfen, doch durch das Gebieten über die Thiere seinen höheren Adel vor diesen, sein Geschaffenseyn in dem Bilde Gottes, bekunde. Es erhebt sich aber, was die Hauptsache ist, nun erst die Frage, wodurch gerade der Mensch als der allein im Bilde Gottes Erschaffene die Kraft empfangen habe, Herr und Gebieter der Erde zu seyn. Wir werden diese Frage nicht besser beantworten können, als mit den Worten des die Schöpfungsgeschichte des Menschen wiederholenden, aber mehr erklärenden und vervollständigenden Berichtes im zweiten Capitel, wo es

heißt: „und es bildete Jehova Elohim den Menschen aus Staub von der Erde, und hauchte in seine Nase den Athem des Lebens, und es ward der Mensch zu einer lebendigen Seele" (7). Hiermit ist der Mensch in seiner hohen Bestimmung, eine Persönlichkeit, ja, eine Person zu seyn, den Thieren gegenübergestellt, und mit der Auszeichnung ausgerüstet, selbstthätig auf sie, wie auf die ganze Erde einzuwirken und sie zu unterjochen. Es ist sehr bedeutend, daß bei der Erschaffung der anderen Geschöpfe nur gesagt wird: „Gott sprach: die Erde lasse lebendige Seele hervorgehen" (1, 24), aber der Mensch wird durch die Einhauchung des Lebensathems aus dem Munde des Schöpfers in den aus Erde geformten Leib „zur lebendigen Seele". Mit diesem einzigen Ausdruck ist Adam als eine wahrhaft wunderbare Erscheinung über das natürliche Leben der Schöpfung hinausgerückt, und steht kaum auf der Stufenleiter sämtlicher beseelter Creaturen; es fehlt ihm in diesem Sinne, aber auch nur in diesem, um mit dem Dichter zu reden, „wenig, daß er Gott" (Ps. 8, 6). Wir werden von den Thieren, weil sich in ihnen die Seele mit dem Leibe verbindet, was freilich das Nothwendige ist, damit eine Persönlichkeit entstehe, nicht sagen können, daß sie wahrhafte Persönlichkeiten oder Personen seyen: denn in ihnen ist die Seele mit dem materiellen Stoffe zur Hervorbringung eines bestimmten Naturorganismus dergestalt verknüpft, daß sie von der Materie vorherrschend festgehalten, nur die Befähigung besitzen, diese in Bewegung zu bringen und, von dem unmittelbaren Triebe der Selbsterhaltung geleitet, mit der äußeren Natur instinktmäßig sich in Verhältniß zu setzen; sie haben Empfindung und eine Art von Bewußtseyn, nach der Verschiedenheit ihrer Einzelbildungen bald in einem höheren bald in einem niederen Grade, aber sie sind sich dieses von der Materie gefesselten Bewußtseyns nicht bewußt. Zum Begriffe der Persönlichkeit gehört allererst das Selbstbewußtseyn, und dieses wird in der oben besprochenen Stelle nur dem Menschen zugesprochen, in dem erst eine solche Einigung des Seelischen

und Materiell-Stofflichen zu Stande kömmt, daß er sich denkend über diesen Gegensatz erheben und in der Unterscheidung von dem Objecte dieses und sich selbst zum Gegenstande der Beobachtung machen kann; er hat nicht bloß eine Seele, sondern „er wird zu einer lebendigen Seele"; er ist eine נֶפֶשׁ, weshalb auch dieses Wort geradezu zur Bezeichnung der Person, des Ich gebraucht wird (3 Mos. 2, 1) und da steht, wo es auf die Hervorkehrung des Selbst besonders ankömmt, z. B. Jes. 46, 2. Die Seele wird aber in der Einigung mit dem Leibe zur Persönlichkeit in dem Selbstbewußtseyn erhöht, daß Geist (רוּחַ) ihr mitgetheilt wird, der nicht bloß in seiner allgemeinsten Bedeutung der belebende Athem, wie z. B. Jes. 42, 5, wo er mit נְשָׁמָה abwechselt, sondern in der höchsten Potenz der göttliche Geist ist. An unserer Stelle ist zwar nicht רוּחַ gesetzt, sondern נִשְׁמַת חַיִּים, weil es zunächst auf die Belebung des Staubgebildes ankömmt, aber der Begriff des Geistes ist gewiß darin mit eingeschlossen, weil der Lebensathem ihm unmittelbar von Gott eingehaucht wird. Daß in נְשָׁמָה diese Bedeutung wirklich liegen könne, ergiebt sich aus einem Ausspruche Spr. 20, 27, der hier ganz am Orte ist. Hier heißt es: „eine Leuchte Jehovas ist der Geist des Menschen, נִשְׁמַת אָדָם, durchforschend alles Innerste der Brust", was man gewöhnlich auf das Gewissen bezieht, und im Besonderen auch mit Recht; nur ist das mehr eine Anwendung, die man von dieser Stelle macht, da der allgemeinste Sinn der Wahrheit, die hier ausgesprochen werden soll, und die für uns allein in Betracht kömmt, kein anderer, als daß in der Verbindung des Geistes mit der Seele das Vermögen der Selbstbeobachtung in dem Selbstbewußtseyn gegeben sey. Ebenso können wir für unseren Zweck recht treffend an ein Wort im Buche Hiob (32, 8) erinnern: „fürwahr! der Geist, er ist's (רוּחַ הִוא) in dem Menschen, der Athem des Allmächtigen (נִשְׁמַת שַׁדַּי), der ihm Einsicht leiht".

So dürfen wir denn entschieden sagen, daß der Mensch, insofern er den Geist Gottes in sich hat und kraft desselben sich in

seinem Selbstbewußtseyn erfaßt, mit einem Worte, weil er eine Persönlichkeit ist, König der Erde genannt werden kann, und eben in seiner Persönlichkeit das Bild des allmächtigen Schöpfers an sich trägt. Wir können aber dabei nicht stehen bleiben, sondern sind gedrungen, die Tiefe des Selbstbewußtseyns weiter zu erschöpfen, und da werden wir vor allem hervorzuheben haben, daß in dem Selbstbewußtseyn des Menschen zugleich sein Gottesbewußtseyn enthalten ist: denn indem er sich von sich selbst und von der Welt unterscheidet, tritt ihm ein Object entgegen, dessen Urgrund außer ihm liegt, und er gelangt, indem der Geist in ihm sich selbst als Gottes Geist bezeugt, kraft der Überlegung zu der einfach-wahren Frage: „der das Ohr gepflanzet hat, sollte der nicht hören, oder der das Auge gebildet hat, sollte der nicht sehen"? (Ps. 94, 9); in dem Glauben, in der Religion, in der die Entrückung über die Erde, die ganze Fülle der inhalts- und beziehungsreichen Idealität des Lebens gegeben ist, in der Sichselbstoffenbarung Gottes im Geiste des Menschen feiert dieser seine wahrhafte Übernatürlichkeit. In dem Selbstbewußtseyn des Menschen ist aber weiter zugleich seine Selbstbestimmbarkeit gegeben, und auf sie haben wir wegen der folgenden Betrachtung der Geschichte von dem verbotenen Baume unsere besondere Aufmerksamkeit zu richten. Der persönliche Mensch hat einen Willen, den er selbstbewußt in Bewegung setzen und in der Einwirkung auf sich und die Außenwelt selbstthätig verwirklichen kann. Das Alte Testament setzt den Willen in das לֵב, welches man zwar durch Herz übersetzt, das aber weit entfernt ist, einen Gegensatz zum רֹאשׁ zu bezeichnen, wie wir Herz und Kopf, wie Gefühl und Denken, von einander unterscheiden; es ist vielmehr die Quelle und Bildungsstätte des ganzen geistigen Lebens, aus dem die Gedanken fließen, und nur wenn wir Gefühl, das gar leicht mit der aufgeregten Empfindung verwechselt wird, in seiner höchsten Bedeutung fassen, daß sich in ihm der ganze Vollgehalt des inneren Lebens energisch centralisirt, sind wir berechtigt, לֵב in diesem

Sinne als Herz zu benennen, dem aber immer vorherrschend das Denken beigelegt wird; von Gott selbst wird daher ausgesagt, daß er ein Herz habe: „die Gedanken seines Herzens dauern von Geschlecht zu Geschlecht" (Ps. 33, 10), und es ist beachtungswerth, daß es in dem parallelen Versgliede heißt: „der Rath Jehovas besteht in Ewigkeit", wo offenbar עֵצָה die aus der Berathung hervorgehende Entschließung, den Willen ausdrückt. Das Vermögen der Willensbethätigung in der Wahlfreiheit, etwas zu lassen oder zu thun, kann aber noch nicht in Wahrheit sittliche Freiheit genannt werden: denn diese wird erst von dem Menschen erworben, wenn er im Bewußtseyn seiner Macht, „das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen" (Jes. 7, 15), nach glücklich bestandener Versuchung und Prüfung sich für das Letztere entscheidet. Ehe wir aber den mit der hohen Macht der Selbstbestimmung Ausgestatteten an den Baum der Versuchung begleiten, um zu sehen, ob er die Prüfung bestehe, oder jener unterliege, wollen wir zum Schlusse der Betrachtung der Gottbildlichkeit noch Etwas in ihr betonen, was in der Schöpfungsurkunde verschwiegen geblieben und doch der Erwähnung so werth gewesen. Man muß es auffallend finden, daß an keiner Stelle der Sprache, dieser lauttönenden Bekundung der königlichen Bevorzugung des Menschen vor dem Thiere, im Besonderen gedacht ist; nur wie im Vorbeigehen wird berichtet, daß Adam den ihm vorgeführten Thieren Namen gegeben. Die menschliche Gabe, zu reden, wird vorausgesetzt. Es ist aber eben die Sprache die nothwendige, sich von selbst ergebende Voraussetzung des im Bilde Gottes Erschaffenseyns, so bestimmt, daß gerade deshalb dieses prägnante Zeichen der Gottbildlichkeit nicht ausdrücklich hervorgekehrt zu werden brauchte. Denn was aus Gott selbst, wie er sich als Schöpfer offenbaret, heraustritt und recht eigentlich laut wird, ist eben sein Wort; das Wort aber ist die unmittelbarste Bezeugung des Gedankens. In dem Selbstbewußtseyn des denkenden Menschen, in seiner Persönlichkeit, liegt die Sprachbefähigung eingeschlossen.

Daher nennt er auch das Thier, das ihn umgiebt und beſonders das, welches er ſich zuerſt dienſtbar macht, indem er ſich von ihm unterſcheiden lernt, בְּהֵמָה, das Stumme.

Nachdem Gott den Menſchen in ſeinem Bilde erſchaffen, trifft er als Vater geeignete Vorſorge zur leiblichen Ernährung und Erhaltung des Neugeborenen. Er pflanzt ſelbſt, nach der kindlichen Sprache des Berichtes, in dem Lande der Annehmlichkeit, בְּעֵדֶן, aus deſſen Erde er den Adam geformt, einen öſtlich gelegenen, reich bewäſſerten Garten, welcher lauter Bäume trägt, die „lieblich zum Anſchauen und gut zur Speiſung" ſind; zwei davon, die in der Mitte ſtehen, werden beſonders ausgezeichnet, „Baum des Lebens und Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen" genannt; von der Beſchaffenheit ihrer Früchte wird nichts gemeldet. In dieſen Garten verſetzt der Schöpfer den Menſchen, „ihn zu bebauen und zu bewahren", womit angedeutet wird, daß Adam nicht bloß zum Genießen, ſondern zur Arbeit von Anfang an beſtimmt, und ihm in dieſer Beſchäftigung die erſte, ſeinem Naturzuſtande allein angemeſſene Bedingung zur geiſtigen Entwickelung gegeben war. Es hält freilich ſchwer, ſich von der Art der Bebauung des Gartens, und worin die Bewahrung deſſelben beſtanden, nur irgend eine haltbare Vorſtellung zu bilden. Laſſen wir daher dergleichen Fragen, auf die unſer Text keine Auskunft giebt, bei Seite, und wenden uns vor allem dem Baume zu, der, neben dem des Lebens gepflanzt, der Baum des Todes werden ſollte. Jehova Elohim gebot dem Menſchen alſo: „von jedem Baume des Gartens darfſt du zuverſichtlich eſſen, aber von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen, von ihm ſollſt du nicht eſſen: denn an dem Tage, wo du davon iſſeſt, wirſt du gewißlich ſterben" (2, 16. 17), ſo daß in dem מוֹת תָּמוּת, der Form nach dem אָכֹל תֹּאכֵל entſprechend, keine andere Bedeutung, als die der feſten Beſtimmtheit zu ſuchen iſt. Wir müſſen nach Anleitung der gegebnen Erzählung hinzudenken, daß Gott auf den Baum der Ausnahme für den Menſchen hingedeutet habe,

weil wir ſonſt nicht verſtehen würden, wie Adam ihn habe von anderen Bäumen unterſcheiden können: denn die Benennung: „Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen" iſt eine rein-abſtracte, von der Wirkung des Genuſſes der Früchte entlehnte, deren Sinn ſich erſt aus der Erfahrung erſchließen konnte. Adam und Eva, deren Erſchaffung der zweite Schöpfungsbericht mit der erſt nach dem Hervortreten des Menſchenpaares erfolgenden Bildung der Thiere ſo in Verbindung ſetzt, daß jener, von dem Gott ſagt, daß ſein Alleinſeyn nicht „gut", weshalb er ihm eine „Hülfe machen wolle, die vor ihm und ihm gleich ſey," dieſe unter den ihm vorgeführten Thieren nicht findet und ſie erſt in dem „aus ſeinem Gebein und ſeinem Fleiſch" wohlgeformten Weibe (וַיִּבֶן) erkennt, werden mit jenem Ausdrucke, von dem ihnen noch die Erkenntniß fehlt, offenbar als Kinder dargeſtellt: denn auch 5 Moſ. 1, 39 werden die Kinder als diejenigen bezeichnet, „welche nicht Gutes und Böſes kennen", aber ausdrücklich von dem טַף, dem Kleinen, das noch nicht recht gehen kann, unterſchieden; ebenſo nennt ſich der achtzigjährige Barſillai, als wäre er wieder Kind geworden, einen ſolchen, der nicht mehr „zwiſchen Gutem und Böſem unterſcheiden könne" (2 Sam. 19, 36). Und aus dem gleichen Grunde konnten Adam und Eva auch noch kein Verſtändniß von dem Tode haben. Hier liegt uns nun aber ein Stein des Anſtoßes vor den Füßen, den wir nicht hinwegzuräumen vermögen, daß wir uns die Stammeltern als bereits leiblich Erwachſene, welche das Paradies bebauen und bewahren, und zugleich doch als pſychiſch Unentwickelte vorſtellen ſollen. Wenn wir auf dieſe Vorſtellung des Verfaſſers unſerer Urkunde, uns aller weiteren Bedenklichkeiten entſchlagend, eingehen, daß die Protoplaſten erwachſene Kinder geweſen, ſo vermögen wir nimmermehr uns einen ſolchen Begriff von ihrer Unſchuld zu bilden, als wäre in ihnen urſprünglich nur Gutes gelegen: denn wie hätten ſie zur Unterſcheidung deſſelben vom Böſen gelangen können, wenn ſie nicht beides ſchon im Keime in ſich gehabt? — Gegen dieſe nothwen-

dige Voraussetzung erhebt der Text auch gar keine Einsprache, insofern es sich ja bei dem יָדַע nur um ein wirkliches Wissen, um eine erfahrungsmäßige Erkenntniß handelt. Demnach können wir die Heiligkeit nicht zum Grundzuge der anerschaffenen Gottbildlichkeit des Menschen rechnen, und noch weniger den ursprünglichen Zustand desselben in Gerechtigkeit und Weisheit setzen: denn dieses sind ethische Virtuositäten, die erst aus dem sittlichen Handeln gewonnen werden. Wollten wir dennoch Gerechtigkeit und Weisheit als in dem Menschen ursprünglich ruhende Eigenschaften uns denkbar machen, so daß er vor dem Genusse von dem verbotenen Baume religiös-sittliche Vollkommenheit besessen, so hätte Gott ihm diesen zu verbieten, ja, ihn zu pflanzen nicht nöthig gehabt. Aber Gott hat ihn nun einmal gepflanzt und verboten, und also für nothwendig erachtet, damit er dem Menschen zur Versuchung werde, die dieser freilich, wie uns berichtet wird, nicht bestand. Adam, von der Eva verleitet, und diese von der Schlange verführt, ißt mit dem Weibe von dem Baume; sie fallen in Sünde und Schuld, die sie, zur Strafe aus dem Paradiese vertrieben, mit dem Verluste des Lebensbaumes büßen müssen. Der Begriff der Versuchung ist schlechterdings unvollziehbar, ohne wenigstens ein Geringstes von Bösem in dem Menschen vorauszusetzen. Nur Sünde war nicht in ihm: denn sie ist erst die Folge des Übergewichtes des Bösen über das Gute. Es ist kaum möglich, einen Ausdruck ausfindig zu machen, der die vorsündliche Beschaffenheit des Menschen treffend bezeichnete; den glücklichsten hat vielleicht der Prediger Salomo gewählt, wenn er sagt: „Gott schuf den Menschen gerade, יָשָׁר, aber sie suchen חִשְׁבֹּנוֹת רַבִּים d. i. viele künstlich ersonnene Gedankenbildungen" (7, 29). Diese waren noch nicht in dem Menschen, bevor er Gottes Gebot übertreten, aber sie schlummern bereits, und sie erwachen, sobald das gesunde und gerade Verhältniß zwischen Gut und Bös durch die Verführung gestört worden.

Es ist nicht leicht, bei der Naivetät der Erzählung, die sich

jeder Reflexion und Speculation enthalten muß, verwirrende Vorstellungen abzuwehren. Wenn wir uns über den Urzustand der Stammeltern möglichst aufzuklären suchen, was immer nur, wie die Geschichte der Auslegung zeigt, bis auf einen gewissen Grad gelingen wird, so versteht es sich doch von selbst, daß, indem wir zugeben müssen, jene wären nicht bloß gut, sondern auch schon anfänglich nicht ganz gut gewesen, diese Unterscheidung nur eine für uns zur Darstellung ihrer inneren Verfassung unvermeidliche Bezeichnung ist. Denn in Wirklichkeit waren sie weder gut noch böse, bevor sie den Unterschied von beidem erkannt hatten; insofern mag man sie vor der Erkenntniß des Bösen immerhin gut nennen, nur nicht nach dem Begriffe des Worts, wie er erst nach dem Falle in dem bewußten Gegensatze zu dem Bösen hervortreten konnte. Schon hier drängt sich uns aber die unabweisbare Frage auf, wie das, welches vorerst weder gut noch böse war, nachher zum Bösen werden konnte, und es ist zur Beantwortung derselben nichts gewonnen, wenn wir aus dem Buche der Weisheit (2, 24) unsere Weisheit entlehnen, und die Schlange geradezu in den Teufel verwandeln, oder wenigstens den Erzfeind des Guten aus ihrer Maske herausreden lassen: denn wie hätte er doch eine besiegende Macht über den rein gut geschaffenen Menschen haben können, wenn er für seine Einwirkung auf ihn nicht eine derselben entsprechende Stelle in ihm vorgefunden? — Mit der bloßen Sinnlichkeit reichen wir nicht aus: denn wenn der Mensch, aus Geist und Fleisch zusammengesetzt, nur gut gewesen, so würde jene bei der von Außen kommenden Versuchung sich in ihrer aufgeregten Bewegung, gerade kraft des Gegendruckes vom Geiste, diesem zugewendet haben. Es muß also schon in ihr etwas nicht ganz Gutes enthalten gewesen seyn. Die „Möglichkeit" zum Sündigen giebt man zu; macht man aber Ernst mit diesem Worte, so verwandelt es sich immer wieder in eine „Anlage" und wie kann man diese denken, ohne wenigstens dem schwächsten Grade nach ein Nicht-Gutes in sie hineinzusetzen? — Ohne diese Vor-

aussetzung wäre der Teufel gar kein Versucher und Verführer, wie er sich doch nach dem klaren Texte zu erkennen giebt, sondern ein magisch-gewaltsamer Ausrotter des Guten gewesen, und da mag man zusehen, wie man mit dem Gotte der heiligen Allmacht zurecht kommen kann. Ebenso wenig nützt uns aber auch die Auskunft, um sich die durch die Schlange herbeigeführte Katastrophe zu erklären, daß schon jenseits des irdischen Daseyns der Mensch durch eigene Selbstbestimmung sich vom Lichte der Finsterniß zugewandt habe: denn wir schieben das Räthsel nur in eine dunkle, zeitlose Region hinein, dessen Lösung von einem undurchdringlichen Dunkel umhüllt bleibt, und wobei überdieß, was die Hauptsache ist, dieselben Schwierigkeiten, einen Abfall des Guten zum Bösen denkbar zu machen, uns entgegentreten. Wir sind bei unserer Forschung nun einmal auf die Erde und in die Zeit gestellt: denn auf der Erde und von der Erde nimmt der Mensch seinen Anfang. Das Alte Testament weiß überhaupt von einer Präexistenz der Seelen nichts, und die einzige, noch am ersten in Betracht kommende Stelle Ps. 139, 15 kann wenigstens nicht mit Entschiedenheit für diese Lehre benutzt werden, da das בְּתַחְתִּיּוֹת אֶרֶץ „in den Tiefen der Erde", dem בַּסֵּתֶר „im Verborgenen" parallel, am leichtesten bildlich von dem Mutterschoße (13), in dessen geheimnißvoller Bildungsstätte Gott das kunstreiche Geflechte des menschlichen Leibes webt (Pred. Sal. 11, 5), verstanden wird; anders verhält sich's in dem apokryphischen Buche der Weisheit (8, 20), wo bestimmt gesagt ist, daß Salomos Seele, weil sie gut gewesen, in einen fleckenlosen Körper (εἰς σῶμα ἀμίαντον) gekommen. Gott formt nach dem deutlichen Worte der Schrift den Leib des Menschen aus Erde, und haucht ihm seinen Athem ein, wodurch er zu einer lebendigen Seele wird. Die נֶפֶשׁ setzt das Alte Testament in das Blut, und durch die Erkennung des Weibes von Seiten des Mannes pflanzt sie sich kraft ihrer einmaligen Verbindung mit dem leiblichen Elemente fort.

Untersuchen wir aber nun weiter, indem wir weder Gott als

Urheber des Böſen betrachten dürfen, noch den Teufel dazu machen können, der bei einer vorurtheilsfreien Textesbeleuchtung vorderhand entfernt bleiben muß, wie jenes dennoch möglich geworden, ſo läßt ſich exegetiſch nicht anders urtheilen, als daß entweder das Problem in unſerer Urkunde ungelöſt geblieben, oder daß ſie die Entſtehung des Böſen in der urſprünglichen Beſchaffenheit des Menſchen, wie ſich von ſelbſt ergebend, bedingt gefunden. Adam war nun einmal Adam, und nicht als reiner Geiſt geſchaffen. Durch ſeine Bildung aus dem Staube ward er zum בָּשָׂר, zum Fleiſche, und durch die Einathmung der göttlichen נְשָׁמָה zum Geiſte, zu einer Perſönlichkeit, die kraft dieſes Gegenſatzes beim Erwachen in einer ſchon vorhandenen ſinnlich-materiellen Welt von dieſer gereizt und in einen Streit mit dem ihm einwohnenden Geiſte, der in der Freiheit ſeiner Selbſtbeſtimmung der Willkühr gebieten ſoll, geſetzt werden mußte. In der Materie, dem nothwendigen Gegenbilde des Geiſtes nach dem Begriffe einer wahrhaften Schöpfung der Welt, liegt die Auflehnung und Widerſetzlichkeit gegen Gott, und das Alte Teſtament iſt weit davon entfernt, auf den Hochgebirgen ſeiner erhabenſten Poeſie nur die glanzvollen Schwingen freier Phantaſie zu regen, wenn es ſo häufig den gewaltigen, ſiegreichen Kampf des Herrn Himmels und der Erde mit den Mächten der Natur beſchreibt; hinter der bildlichen Hülle des prachtvoll-ſchildernden Wortes, wie Jehova Zebaoth „dem Trotze des Meeres dräuet", und in ſtiller Größe über den geebneten Höhen ſeiner empörten Wogen dahinwandelt, „die Berge wegrückt, daß ſie's nicht wiſſen, die Erde aufregt von ihrer Stätte, daß ihre Säulen beben, und die Sterne des Himmels verſiegelt" (Hi. 9, 5—10) —, hinter allen ſolchen wunderbar-ergreifenden Reden leuchtet ein unverkennbarer Ernſt tiefempfundener Wahrheit. — Dieſe Macht nun der ſich gegen den Geiſt auflehnenden Materie mußte auch ſchon der erſte Menſch erfahren, und indem er trotz ſeiner Gottbildlichkeit, die ihm das Vermögen verliehen, dem Fleiſche zu widerſtehen und ſich dem Geiſte zuzu-

wenden, ſich dennoch für den Willen des erſteren entſcheidet, wird er durch den Misbrauch dieſer ihm einwohnenden Freiheit ſelbſt Urheber des Böſen und trägt die Schuld der Verſündigung ganz allein. Wollte man aber die Frage aufwerfen, warum Gott eine materielle Welt, und, indem er das Böſe nicht wollen konnte, doch die Möglichkeit deſſelben geſetzt, ſo kann man allererſt vom theiſtiſchen Standpunkte des Alten Teſtamentes darauf nur erwiedern, daß es dem Schöpfer als ſolchem nach ſeiner ewigen Weisheit nothwendig geweſen. „Wer kann zu ihm ſagen: was machſt du?" (Jeſ. 45, 9; Hi. 9, 12). Der Einwurf, daß ſich der Schöpfungsbericht in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickele, wenn er Gott Alles, was aus ſeiner Hand hervorgegangen, gut, ja, ſehr gut nennen laſſe, und ihm dann, nach unſerer Betrachtung, Adam, weil er aus Erde gebildet worden, doch nicht „ſehr gut" ſeyn könne, hat nur eine ſcheinbare Berechtigung. Jene Billigungsformel des allmächtigen und allweiſen Künſtlers behält auch für uns eine Wahrheit, und es iſt gewiß auch nur die, welche allein in ihr liegen ſoll: denn gut und ſchön — beides bezeichnet das טוֹב — war das Kunſtwerk des Alles vorausſehenden Schöpfers nach ſeinem Endzwecke vollkommen gerathen. Aber gerade den Endzweck der Schöpfung ſetzt man gewöhnlich in unſerer ganzen Unterſuchung hintan; man will die Welt gleich fertig haben, und macht, damit wir es abſichtlich recht ſtark ausdrücken, den erſten Adam ſchon zum zweiten, im vollen Widerſpruche mit der heiligen Ökonomie Gottes, wie ſie ſich uns in der Verbindung des Alten Teſtamentes mit dem Neuen darlegt. Ehe wir uns aber tiefer in den Text hineinbegeben, wollen wir hier nur noch die Frage aufwerfen: warum hat denn Gott nicht den Menſchen aus den Stoffen des lichten, von der finſteren Erde geſchiedenen Himmels gebildet? und iſt denn dieſer rein in ſeinen Augen? ſind nicht ſelbſt die Engel, die „Gottesſöhne" ſolche, denen er „Mangel" beilegt (Hi. 4, 18)? und wie ſteht es nun vollends mit denen, welche „Bewohner von Lehmhütten ſind, und deren Grund

auf Staub" (19)? Es verdient aber bemerkt zu werden, daß dieſe Erinnerung an die leiblich-materielle Abkunft des Menſchen hier gar nicht zunächſt auf ſeine irdiſche Hinfälligkeit, ſondern im Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden auf ſeine natürliche Unreinheit zu beziehen iſt. Wollte man gegen dieſe Benutzung der Stelle die Einwendung geltend machen, daß hier nur von der Sündhaftigkeit des Menſchen nach dem Falle die Rede ſey, ſo ſcheint man zu vergeſſen, daß Adam ja ſchon vorher dieſelbe Lehmhütte bewohnt, wenn ſie ſich auch ſpäter verſchlimmert haben ſollte, was wir nicht in Abrede ſtellen wollen.

Wir ſind nun zu dem Ergebniſſe gelangt, daß zur Gottbildlichkeit des Menſchen ſeine religiös-ſittliche Vollkommenheit keineswegeſ gehörte. Daſſelbe müſſen wir auch von der Unſterblichkeit behaupten. Der Baum des Lebens würde gar keine Bedeutung haben, wenn er nicht zur Auszeichnung vor den übrigen Bäumen hätte die Kraft in ſich tragen ſollen, erſt Früchte zur Erhaltung der beſtändigen Dauer des Menſchen zu tragen, dem er nicht verboten war (2, 16). Freilich ſcheint das גַּם (3, 22) zu der Vorausſetzung zu berechtigen, daß ihm auch der Genuß von dem עֵץ הַחַיִּים, bei dem man die Hervorhebung des Lebens durch das ה des Artikels nicht überſehen wolle, gleich anfangs ſey verſagt geweſen; indeſſen würde dieſes ſchon vorher (2, 16) beſtimmt bemerkt worden ſeyn, wenn wir uns zu einer ſolchen Annahme verſtehen ſollten. Es iſt daher jenes „auch" nur ſo zu erklären, daß Gott, nachdem er bereits dem Menſchen den Tod als Strafe verkündet (19), ihn aus dem Garten des Lebens entfernen muß, damit er nicht „auch" noch von dieſem „eſſe und ewig lebe", wie er von jenem der Erkenntniß des Guten und Böſen genommen. Als Erdenſohn war der Menſch nach ſeiner phyſiſchen Lebenskraft der allmähligen Verzehrung derſelben im Hinaltern unterworfen, und die Pflanzung des Baumes wäre unnöthig geweſen, wenn er ſchon in dem eingehauchten Athem des ewigen Gottes das hinlängliche Schutzmittel gegen das Vergehen des Leibes in ſich getragen.

Daher können wir auch dem Verfasser des Buches der Weisheit nicht beistimmen, der die Gottbildlichkeit in die Unsterblichkeit setzt (2, 23). Den Baum des Lebens hat der Mensch verloren, aber die Gottbildlichkeit ist ihm geblieben (Gen. 9, 6 und Ps. 8), obschon durch die begangene Sünde geschwächt und getrübt.

Es wird jetzt unsere besondere Aufgabe, der Entstehung der Sünde genauer zuzusehen, und den Hergang der Vertreibung aus dem Paradiese uns im Einzelnen zu vergegenwärtigen. Hier müssen wir vor allem die nähere Bekanntschaft mit der Schlange machen.

Der nach dem Bilde Gottes Erschaffene war mit den aus Erde geformten Thieren bereits in Verhältniß getreten: denn Gott hatte die anderen Geschöpfe in's Leben gerufen, weil er es nicht für gut gehalten, daß Adam allein sey, und er ihm daher ein עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ d. i. „eine Hülfe ihm gemäs und vor ihm" machen wollte. Aber der Versuch mislang. Die Thiere werden ihm einzeln vorgeführt, daß er sich eine Hülfe aus ihnen wähle, aber er findet sie nicht darunter, und giebt ihnen nur bei dieser Gelegenheit ihre Namen, indem das, was er einem jeden, offenbar nach dem Eindrucke, den es auf ihn macht, als ein mit lebendigem Athem Begabter und also Sprachbefähigter, als eine נֶפֶשׁ חַיָּה, zuruft, seine unterscheidende Bezeichnung seyn sollte. Erst als das aus einer seiner Rippen wohlgebaute Weib ihm von Gott gebracht wurde, erkennt er es als ein ihm angemessenes Geschöpf an, indem er sagt: „dieses Mal ist es Gebein von meinen Gebeinen, und Fleisch von meinem Fleische". Unter den Thieren tritt nun eines für die Geschichte Adams hochbedeutend und verhängnißvoll hervor, der נָחָשׁ, die Schlange, von der es heißt, „daß sie listiger, als alle Thiere des Feldes gewesen, die Gott gemacht". Es ist aber bemerkenswerth, daß die Urkunde, nachdem sie unmittelbar vorher bei der Erwähnung, daß Mann und Weib nackt, עֲרוּמִּים gewesen und sich nicht geschämt, von der Schlange dasselbe Wort braucht, so daß darin eine Absicht gesucht

werden muß. Wir werden nicht irren, wenn wir einen Doppelsinn darin finden. Gewiß steht das עָרוּם, wie die Schlange im Folgenden die Sprache der Verführung redet, in der üblen Bedeutung des „Listigen"; „sie wählt die Zunge der listig Überredenden", תִּבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים (Hi. 15, 5), aber wir sollen dabei auch nach der ursprünglichen Bedeutung des Worts an ihre auf die Stammeltern günstigen Eindruck machende nackte und glatte Außenseite denken, wogegen nicht eingewendet werden kann, daß „nackt" עֵירֹם oder עֵרֹם (2, 25), im plur. עֵירֻמִּים, „listig" aber עָרוּם, pl. עֲרוּמִים ausgesprochen werden müsse: denn es ist noch sehr die Frage, ob nicht עֲרוּמִים zu punctiren sey, was wenigstens wegen des gleich darauf gesetzten עָרוּם wahrscheinlicher; jedenfalls kömmt es hier aber auf den berechneten Gleichklang und auf die sinnig gewählte ursprünglich übereinstimmende Bedeutung an. Weil die Schlange ohne Bedeckung nackt war, hatte sie das Ansehen der nackten Menschen, die in ihrer kindlichen Unschuld sich der Nacktheit nicht schämten; sie trug wie sie, so zu sagen, das Kleid der Unschuld und wirkte dadurch schon äußerlich auf die Unschuldigen. Aber dennoch war ein Unterschied, ja, gerade ein Gegensatz zwischen beiden; die Nackte war als solche nicht unschuldig, sondern verschmitzt, und täuschte versuchend und verführend die in ihrer Nacktheit Unschuldigen. So ist eine feine Ironie in dem erzählenden Texte unverkennbar. Nachdem nun die Schlange Vertrauen erweckend und vertraulich sich den Menschen genahet, entfaltet sie ihre List meisterhaft. Sie wendet sich mit ihrer Anrede an das Weib, das aus dem Manne genommen und die schwächere Hälfte desselben (Hi. 14, 1). Mit der zweifelnden Frage אַף כִּי (1 Sam. 23, 3) in Verstellung beginnend „hat denn wirklich Gott gesagt: ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens"? sucht sie zuerst das Weib an dem unbefangen aufgenommenen Worte Gottes durch Aufregung der Reflexion irre zu machen, und den Zweifel in seine Seele zu bringen. Die Frage thut auch sogleich ihre Wirkung, so daß das Weib in der bejahen-

den Beantwortung derselben sich nicht genau an die Wahrheit hält; es berichtet das Wort Gottes nicht treu, indem es unbestimmt den verbotenen Baum nur als den in der Mitte des Gartens befindlichen bezeichnet, wo aber auch der Baum des Lebens stand, und es übertreibt in seiner Verdrießlichkeit über das Verbot, dasselbe noch verstärkend, als habe Gott gesagt, „ihr sollt den Baum nicht einmal berühren"; es verringert endlich auch in der sich bereits regenden Lust das Gewicht des angekündigten Strafworts, indem es das verstärkende מוֹת vor תָּמוּתוּן ausläßt und auch das בְּיוֹם אֲכָלְךָ „am Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes sterben", verschweigt. Zwar hat dieß Adam zuerst allein gehört, aber es ist doch nicht anzunehmen, daß er gerade diese Worte, die so bedeutend die Folge des Genusses der verbotenen Frucht einschärften, dem Weibe sollte vorenthalten haben; Vergessenheit konnte es von seiner Seite unmöglich gewesen seyn, und für eine absichtliche Auslassung ergiebt sich kein Grund. Wenden wir uns nun zur Schlange, wie sie ihr Werk der Verführung durch ihr Wort ausrichtet, so ergiebt sich dieses als ein wohlberechnetes, kluges Wort. Sie sagt vor allem im bewußten Widerspruche gegen die Wahrheit der göttlichen Ankündigung „am Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes sterben" in dem zuversichtlichsten, entschiedensten und dadurch eindruckvollsten Tone: „ihr werdet nicht des Todes sterben", den ganzen und vollen Ausdruck מוֹת תָּמוּתוּן, wie Gott selbst gebrauchend und insofern treu berichtend, aber das gegensätzliche, die Rede beginnende לֹא hinzufügend. Sie ist nicht abgeneigt, dem wohl gemeinten Worte des göttlichen Gebotes: „du sollst nicht essen von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen" einen andern Grund unterzulegen, und zwar den, als wenn Gott nur nicht wolle, daß sie ihm in der Erkenntniß des Guten und Bösen gleich werden sollten, und so stört sie das Vertrauen zu ihm, und stachelt den Hochmuth auf. Endlich bedient sie sich eines neuen, reizenden Ausdrucks, „ihre Augen würden aufgethan werden", der auch wirklich in Erfüllung

ging, aber nicht zum Guten, wie ihn die Menschen verstehen mußten, sondern zum Schlimmen. Wir sehen, wie die Worte der Schlange auf das Weib die wohl berechnete Wirkung nicht verfehlen: denn seine Augen, die Vermittlerinnen zwischen der Sinnlichkeit und der Außenwelt, erblicken nun erst den verbotenen Baum „als gut zum Essen, und eine Lust für die Augen, begehrungswerth לְהַשְׂכִּיל d. i. klug und glücklich zu machen". Und so folgt schnell die Hand dem Auge, „und das Weib nahm von seiner Frucht und aß". Aber die Frau gab nun auch ihrem Manne, der neben ihr stehend die Worte der Schlange mitangehört, und er aß. Bei der bewunderungswürdig-wahren Kürze der Erzählung von der Raschheit des Vorganges scheint es, daß wir annehmen sollen, die Frau habe nicht einmal noch eine andere Frucht vom Baume gepflückt, sondern die ihrige mit dem Manne getheilt, und wir hören auch nicht ein Wörtchen des Widerstrebens aus dem Munde des Mannes, obschon an ihn allein das Verbot des Baumes von Gott ergangen war; sein Mund redet nicht, sondern er ißt. Auf der Stelle erfüllt sich nun auch die lockende Vorhersagung der betrügerischen Schlange: ihre Augen werden aufgethan; sie sehen, was sie vorher nicht sahen, sie gelangen zu einer Erkenntniß, die sie bis jetzt nicht hatten, ja, sie sind im Sinne der Vorspiegelung der Versucherin wie Gott geworden: sie erkennen Gutes und Böses, aber — sie gewinnen diese Unterscheidung nur darin, daß sie sich als nackt erkennen, worauf sie bei der Wahrnehmung ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit sich aus Feigenblättern Gürtel bereiten, um ihre Blöße zu bedecken. Ihre Erkenntniß des Guten und Bösen hat ihnen nicht Gutes, sondern Böses gebracht, den Verlust ihrer Unschuld. So ist denn die erste Folge der Übertretung des göttlichen Gebotes das Gefühl der Schaam, und damit ist zugleich auf die feinste und zarteste Weise stillschweigend angedeutet, wie nun durch die Wahrnehmung des geschlechtlichen Unterschiedes in der „Erkennung des Weibes" von Seiten des Mannes die Bedingung der Fortpflanzung des

Menſchenpaares gegeben war. Als die zweite Folge der Sünde tritt ſodann die Furcht hervor: denn als ſie die Stimme Gottes hören, der in der Abendkühle deſſelben Tages im Garten wandelt, verbergen ſie ſich beide vor ihm mitten unter den Bäumen des Gartens. Und als die Stimme Gottes dem Adam die hochbedeutende Frage zuruft: „wo biſt du"? macht ſich die dritte Folge des Ungehorſams geltend, die Unwahrheit: denn Adam hat zwar darin recht, daß er ſich aus Furcht verſteckt, weil er nackt ſey, aber er verſteckt ſich nicht nur hinter den Bäumen, ſondern auch hinter ſeinen Worten, indem er die eigentliche Urſache der Furcht verſchweigt, da er ſich doch in der Erinnerung, wie er ſich vor dem Genuſſe der verbotenen Frucht ſeiner Nacktheit nicht geſchämt, des wahren Grundes, warum er Gott ausweiche, bewußt ſeyn mußte. Gott richtet daher die neue, ihn zum Geſtändniß ſeines Ungehorſams bringende Frage an ihn: „wer hat dir geſagt, daß du nackt biſt? haſt du etwa von dem Baume gegeſſen, von dem ich dir geboten: du ſollſt nicht von ihm eſſen"? Aber ſtatt in Reue einfach und ſchlicht mit Ja zu antworten und Gott um Verzeihung zu bitten, ſchiebt er vor allem die Schuld auf das Weib, und ſo kömmt die vierte Folge der Erkenntniß des Guten und Böſen zum Vorſchein, die Selbſtentſchuldigung, und Adam geht darin ſogar ſo weit, daß er nicht bei dem Weibe ſtehen bleibt, ſondern in dem „das du mir beigegeben", wenigſtens andeutend zu verſtehen giebt, daß die erſte Urſache in Gott ſelbſt zu ſuchen ſey, und in dieſem Mangel an Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen den gütigen Schöpfer, der ihm das Paradies gepflanzt, verräth er die erſte Spur der Schaamloſigkeit in der Schaamhaftigkeit. Von der Schlange, die ihn in das Böſe verwickelt hat, ſchweigt er dagegen gänzlich. Als aber in dem Verhöre Gottes die Reihe an das Weib kömmt, bekennt es ſogleich, daß es die Schlange getäuſcht und zum Eſſen verführt habe, wobei durch den Gleichklang der הָאִשָּׁה mit הִשִּׁיאַנִי auf die leichtere Verführbarkeit derſelben in der Urkunde hingedeutet wird. Indem ſich Gott nun an die Schlange wendet,

fragt er ſie nicht wie das Weib „warum haſt du dieß gethan"? ſondern mit dem „weil du dieß gethan" verkündigt er ihr ſogleich ihre Verfluchung vor allem Vieh und allen Thieren des Feldes: „ſie ſoll auf dem Bauche gehen und Staub freſſen alle Tage ihres Lebens" (Mich. 7, 17), woraus hervorgeht, daß wir uns die Schlange vor ihrer Verführung des Weibes als aufrecht ſich fortbewegend vorſtellen ſollen, was freilich für die Zuſtandebringung einer beſtimmten Anſchauung mit Schwierigkeiten verbunden iſt, aber doch immer leichter anzunehmen wäre, als daß ſie früher auf Füßen gegangen, die ihr nun genommen worden. Auffallender aber iſt, daß die Schlange vorher als redend aufgeführt wird, während ſie jetzt dieſe Begabung nicht hat, und es alſo zu erwarten geweſen, daß eher dieſe, wodurch ſie den Menſchen als Verführerin Verderben gebracht, ihr entzogen worden, als die in dieſer Beziehung unſchuldige Befähigung, aufrecht zu gehen und nicht im Staube ſich hinwinden zu müſſen. In dieſer an den Staub der Erde gebannten Fortbewegung der Schlange liegt auch der äußere Grund, warum ſie in der von nun an von Gott geſetzten Feindſchaft zwiſchen ihr und dem Weibe, und ihrem Samen und dem Weibesſamen, die im nunmehrigen Gegenſatz an die Stelle der verderblichen einſchmeichelnden Freundſchaft treten ſoll, nur die Macht hat, dem Samen des Weibes in die Ferſe zu ſtechen (vgl. dazu Gen. 49, 17), während dieſer in dem für ihn vortheilhafteren Kampfe ihr nach dem Kopfe trachten ſoll. Dem Weibe aber, das ſich durch die ſinnliche Luſt hat hinreißen laſſen, ſoll dafür mit Schmerz gelohnt werden, und zwar gerade nach ſeiner geſchlechtlichen Organiſation am empfindlichſten, in Folge der Empfängniß, bei der ſchmerzhaften Geburt der Kinder; dennoch aber ſoll ihre Liebesluſt immer nach ihrem Manne gerichtet ſeyn, und er ſoll über ſie herrſchen. Dem Manne endlich, weil er auf die Stimme ſeines Weibes gehört und von dem verbotenen Baume gegeſſen, wird ſtatt des müheloſen Genuſſes der Früchte des Paradieſes der Schmerz anſtrengender Arbeit ſein ganzes Leben hindurch in der

Selbstbereitung seiner Nahrung zu Theil; die um seinetwillen verfluchte Erde wird ihm Dornen und Disteln tragen, und er soll das Kraut des Feldes essen, womit aber gewiß nicht gesagt ist, daß er sich nur von Gemüße nähren soll: denn unter dem עֵשֶׂב ist im allgemeinsten Sinne alles zu verstehen, was dem קוֹץ וְדַרְדַּר entgegengesetzt ist, Alles, was die Erde sonst zur Nahrung trägt; Ps. 104, 14 ist zu dem Worte ergänzend hinzugesetzt לַעֲבֹדַת הָאָדָם „zur Bearbeitung für den Menschen", לְהוֹצִיא לֶחֶם מִן־הָאָרֶץ „um Brod aus der Erde zu ziehen". Der Fleischspeisen wird gar nicht gedacht, aber sie werden auch nicht verboten; es kömmt der Urkunde nur darauf an, dem freien Leben in dem Paradiese gegenüber den Menschen in seiner Gebundenheit an die mühevolle Bearbeitung der Erdscholle hinzustellen, und mit dem בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם ist Alles gesagt, um auszudrücken, wie der Mensch in rastloser Arbeit nicht außer Athem kommen soll. Man kann immerhin übersetzen: „im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen", aber זֵעָה, allerdings im Syr. und Thalm. „Schweiß", ist doch ursprünglich „heftige Bewegung", und da es mit אַפֶּיךָ und nicht פָּנֶיךָ verbunden, so versinnlicht der Ausdruck treffend das rastlos Außerathemgesetztseyn des Menschen. Ohne Arbeit sollte er freilich auch im Garten Edens nicht seyn, sondern Gott hatte ihn dahin gesetzt, „ihn zu bebauen und ihn zu bewachen", welche Worte aber für uns einen unbestimmbaren Sinn behalten, da wir uns keine Vorstellung darüber zu bilden im Stande sind, worin die Bebauung des Paradieses bestanden und worauf sich die Bewachung desselben bezogen. Wir enthalten uns absichtlich aller Vermuthungen, da sie zur Aufklärung dessen, was hier nur allein unsre Beobachtung in Anspruch nimmt, nichts fruchten. Wichtiger ist uns das letzte Strafwort des Schöpfers, daß der Mensch am Ende aller seiner Müh' und Arbeit „zurückkehren solle zur Erde, aus der er genommen; denn Staub sey er, und zum Staube solle er wiederkehren". Es ist nicht ohne Bedeutung und Absicht, wenn unmittelbar auf diese Verkündigung

des Todes erwähnt wird, daß Adam, nicht Gott selbst, seinem Weibe den Namen חַוָּה d. i. lebendig Machende, gegeben, „weil sie die Mutter alles Lebendigen seyn soll"; als habe er sich über das zeitliche Zerfallen des einzelnen Menschen in Staub doch wenigstens damit getröstet, daß das menschliche Geschlecht in der Kindergebärerin Eva erhalten werde. Und ebenso bildet einen unverkennbaren Gegendruck der Liebe Gottes gegen seinen Zorn die gleich folgende Hinzufügung, daß er Adam und seinem Weibe Leibröcke von Fellen gemacht, um sie zu bekleiden, ehe er sie aus dem Garten der Wonne hinaussende, „die Erde zu bebauen, aus der er genommen". Bevor dieses aber geschieht, läßt die Urkunde Gott noch das merkwürdige Wort aussprechen: „siehe! der Mensch ist geworden wie Einer von uns, zu erkennen das Gute und Böse", und so hätte ja die Schlange doch Recht gehabt und nicht nur die schwache Eva, sondern Gott selbst überlistet. Die Schlange wäre dann weiser gewesen, als Gott, und hätte seine Absicht mit dem Menschen, ihm in seiner Gottbildlichkeit die paradiesische Unschuld zu bewahren, zu einem verunglückten Versuche gemacht. Das sey ferne! Der Versuch, den Gott selbst als mislingend vorhersehen mußte, obschon er ihn um der anerschaffenen Selbstbestimmbarkeit des Menschen willen, nicht unterlassen durfte, hat in dieser Wendung eine viel herrlichere, ja die herrlichste Frucht getragen. Durch die Nothwendigkeit eines neuen Heilsplanes, Sünde und Tod wieder zu vertilgen, konnte Gott nun erst die ganze Fülle und Tiefe seines Wesens der Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit offenbaren, und der Menschheit wurde durch die Herausgeburt des neuen Adam aus ihr mittelst des Geistes Gottes der höchste Adel verliehen. Freilich ohne diese theologisch-messianische Betrachtung wäre die Sünde nur der nothwendige Durchgangspunct zur höchsten Entwickelung des Menschen zur Gottgleichheit in der Erkenntniß des Guten und Bösen gewesen. Dann würden wir auf dem speculativen Standpunct in der dialectischen Fortbewegung des Gedankens zu der bedenklichen Folgerung hingetrieben, daß

entweder Gott ſelbſt einen Rechnungsfehler begangen, da wir doch nimmermehr jenes Wort „der Menſch iſt geworden wie Einer von uns, zu erkennen das Gute und Böſe" im Zuſammenhange mit ſeinen Strafurtheilen wegen des Eſſens von dem verbotenen Baume als einen Ausdruck ſeiner zufriedenen Billigung anſehen dürfen, oder daß die Urkunde in der Berichterſtattung über die Entſtehung der Sünde, die nicht von Gott gewollt und doch für die ſittliche Entwickelung des Menſchen nothwendig unentbehrlich geweſen, in der Löſung dieſes Widerſpruches unbefriedigend hängen geblieben. Aber wir haben überhaupt keinen iſolirten philoſophiſchen Verſuch über die Entſtehung der Sünde zu beurtheilen; als bewußte Speculation will unſere Erzählung durchaus nicht gefaßt ſeyn, ſondern ſie giebt ſich einfach als ſchriftliche Aufzeichnung der Sage von der Urgeſchichte des Menſchengeſchlechts zur Einleitung in die Vorgeſchichte der israelitiſch-theokratiſchen Hauptgeſchichte; Adam iſt der Stammvater Abrahams. In Folge der erlangten Erkenntniß des Guten und Böſen, die nur in Gott mit vollkommener Reinheit und Seligkeit beſtehen kann, wird er, aus dem Paradieſe vertrieben, Begründer und Anfänger der Weltgeſchichte, die uns den beſtändigen Kampf zwiſchen dem Guten und Böſen zeigt, inſoferne die Söhne Adams den Unterſchied von beidem zwar erkennen, aber als Weib- und Erdgeborene die Erbſchaft des Hanges zum Böſen überkommen haben und ſo in immerwährenden Streit mit der Schlange verwickelt ſind. Adam wird aber auch Anfänger der Heilsgeſchichte in Israel, auf welche die ganze Vor- und Nachgeſchichte nach dem ewigen Rathſchluſſe Gottes angelegt war. Stellen wir uns ſo auf den feſten hiſtoriſch-theokratiſchen Standpunct des ganzen Alten Teſtaments, ſo verbreitet ſich erſt das reinſte Licht über die Geſchichte des ſogenannten Sündenfalles. Es war dann kein Fall, ſondern eine Erhebung. Adam mußte ſündigen, damit der ſündloſe Erlöſer erſcheinen konnte. Deshalb bleibt Sünde doch Sünde, und wird nicht zu einem bloßen Scheine: denn Gott beſtraft ſie; ſie iſt kein Durchgangspunct,

ſondern eine unvermeidliche Bedingung, um die Erlöſungsbedürftigkeit in der Menſchheit hervorzurufen und den Erziehungsplan Gottes, der, ſelbſt frei, freie Menſchen wollte, möglich zu machen. Darum konnte er den erſten Menſchen die Verſuchung nicht erſparen, der ſie unterlagen, weil ſie weder Gutes noch Böſes kannten, aber als Erdgeborene, mit dem Hinzuge zur materiellen Welt, zum reizenden Baume, mit einem ſinnlich-ſündigen Triebe behaftet waren. Und ſo liegt denn allerdings in der Erzählung von dem Sündenfalle, wobei es für die Zuſammenfaſſung derſelben exegetiſch keinen Unterſchied bedingt, ob ſie in einen elohiſtiſchen und jehoviſtiſchen Doppelbericht kritiſch zerlegt werde, ein unverkennbarer Widerſpruch, inſofern nach ihr Gott die Sünde dem Menſchen verboten und ſie doch als nothwendig erachtet. Aber die Schuld kömmt nicht auf Rechnung des Erzählers, ſondern der Widerſpruch, menſchlich betrachtet, war für Gott ein unvermeidlicher, wenn wir nicht das ganze alte und neue Teſtament ausſtreichen ſollen. Das iſt das unergründliche Geheimniß des göttlichen Erlöſungswerkes in der Geſchichte des Heiles (Jeſ. 45, 15). Sollte nun einmal das Wort Freiheit in ihr eine Geltung haben, ſo konnte es nicht anders erfolgen, als daß Gott, der als der Heilige das Böſe und die Sünde haßt und ſtraft, ſie doch geſchehen laſſen muß, oder er hätte den Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen, deſſen Wirkung ihm nicht verborgen ſeyn konnte, gar nicht pflanzen dürfen. Wollte man auch zugeben, der Menſch habe den verhängnißvollen Baum vermeiden können, ſo hätte er dann eine ganz andere, für uns völlig undenkbare Geſchichte gehabt, und die Sendung des Erlöſers wäre unnöthig und unmöglich geweſen. Der Begriff der Erziehung des Menſchengeſchlechts verſchwindet bei jener Annahme gänzlich, ja der leuchtendſte Punct in dem Weſen des lebendigen Gottes, die vergebende Liebe des Vaters, iſt erloſchen, wenn der Urmenſch ohne Sünde geblieben, und der Schöpfer mit ſeinem Kunſtwerke gleich fertig geweſen.

Der Garten Edens ist von der Erde verschwunden, die Cherubim und die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes östlich am Eingange desselben, zur Bewachung des Weges zum Baume des Lebens hat kein menschliches Auge je gesehen, und der Baum des Lebens blüht nur noch in der Poesie (Spr. 11, 30; 13, 12 u. a. St.). Ist diese ganze Geschichte vor aller Geschichte, vielleicht auch nur Traum uralter Poesie?

Die Erzählung von dem Sündenfalle des ersten Menschenpaares entzieht sich jeder Vorstellung gleichzeitiger oder bald nachheriger Aufzeichnung; sie trägt das unverkennbare Gepräge mündlicher Überlieferung und reihet sich dem historisch-vergleichenden Forscher einem altasiatischen weitverzweigten Sagenkreise an, in dem sie den Vorzug der höchsten Einfachheit in Anspruch nimmt. Aber selbst wenn wir sie als die Ursage von der Entstehung der Sünde betrachten wollten, so müßten wir bei der Unvermeidlichkeit kritischer Überlegung doch immer auf den Beweis verzichten, daß sie sich in vollkommen unverwischbarer Reinheit des wirklichen Thatbestandes in allen Einzelheiten des Berichtes von Geschlecht zu Geschlecht so fortgepflanzt, wie wir sie jetzt als in Schrift verzeichnete Geschichte lesen: denn die Sage, aller sonstigen Erfahrung gemäs, fällt in ihrer flüssigen Beweglichkeit, auch bei der Voraussetzung des verhältnißmäßig treuesten Gedächtnisses und des besten Willens, das wirklich Geschehene festzuhalten und vor jeder absichtlichen oder unabsichtlichen Umgestaltung zu bewahren, der Phantasie anheim, die nach ihrer unveräußerlichen Natur, das festbegrenzte Reich der Wirklichkeit zu überfliegen, in ungebundener Freiheit der Geschichte eine poetische Färbung giebt; mit der Phantasie aber tritt gerne in gewissen Kreisen der Sage der reflectirende Verstand und der philosophirende Geist in Bund, welcher letztere bei der schriftlichen Aufzeichnung des Überlieferten diesem nicht selten eine Ideen symbolisirende Form giebt. Diese Wahrnehmung drängt sich uns besonders auf dem eigenthümlich orientalischen Gebiete in reichster Fülle auf, und der wissenschaft-

liche Ausleger darf sich nicht erlauben, unsere Überlieferung aus dem Kreise morgenländischer Darstellung willkürlich herauszurücken. Daher wird man uns von vornherein nicht zumuthen können, die Erzählung nothwendig in ihrer Buchstäblichkeit aufzufassen, sondern uns gestatten müssen, sie mit dem Auge des Symbolikers zu betrachten. Deshalb ist sie für uns keine Allegorie: denn sie hat eine geschichtliche Grundlage; auch kein bloßer Mythus, weder ein rein historischer, noch ein philosophischer: denn dazu trägt sie zu sehr den Charakter ursprünglicher Naivetät; sie ist nicht gedichtet, am allerwenigsten erdichtet: denn sie enthält „eine wahre Geschichte, aber nicht eine wirkliche", doch auch eine wirkliche, da der erste Mensch und die erste Sünde einen Anfang und Entstehungsgrund gehabt haben muß, nur nicht gerade in der Form, in welcher sie uns jetzt vorliegt; wenigstens kann sie uns in dieser nicht als eine solche nachgewiesen werden. Sie ist und bleibt eine geschichtliche Sage, durch den erleuchteten Geist eines israelitischen Denkers hindurchgegangen, der ihr in einzelnen Zügen ein sinnbildliches Gepräge der tiefsten Bedeutung aufgedrückt. Denn wollten wir auch die beiden Bäume als der ursprünglichen Sage angehörig uns gefallen lassen, so verräth doch der Name des Einen „Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen" den über der flüssigen Überlieferung stehenden Beurtheiler und Deuter derselben. Ebenso können wir auch die Cherubim, welche den Stammeltern den Wiedereintritt in das Paradies verwehren sollen, nur als symbolische Figuren betrachten, deren Namen und Bedeutung der Erzähler aus dem Salomonischen Tempel passend entlehnte, nur daß er sie hier seinem Zwecke gemäs in einer andern nicht weiter beschriebenen Gestalt, mit Schwertern jedenfalls versehen, und in der vorherrschenden Bedeutung der Beschützung des Gartens des Lebens hinstellte, wie sie ja auch die Offenbarung des Schöpfers in der creatürlichen Welt, seine Herrlichkeit, darstellend, zugleich auf das Sinnreichste, über der Bundeslade ruhend, als Wächter des Gesetzes, in dem das wahre

Leben des Heiligen gegeben ist, erscheinen. So kann es denn auch uns nur auf die Deutung des ganzen Gemäldes und auf die Gewinnung der durch sie abgebildeten Wahrheit ankommen, mit der alle Propheten im Einklange stehen, wenn sie auch den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, die redende Schlange und die vor dem versperrten Eingange zum Paradiese hin und her zuckende Flamme des Schwertes nicht nennen. Es ist gerade für die Erfassung des reinpraktischen Gehaltes unserer Erzählung von belehrender Wichtigkeit, daß sie auf dieselbe niemals hinweisen und nicht einmal einen bildlichen Gebrauch von Einzelheiten derselben machen; Eden und der Garten Gottes schwebt ihnen vor Augen (Jes. 51, 3; Ezech. 28, 13; 31, 8. 9; 36, 35), aber nirgends gebieten sie: „widerstehet der Schlange", sondern „der Sünde". Die Stelle Hos. 6, 7 הֵמָּה כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית bleibt wenigstens immer zweifelhafter Auslegung, und, angenommen, wir dürften zuversichtlich übersetzen: „sie haben wie Adam den Bund überschritten", so hat ja der Prophet nur auf die erste Sünde des Menschen, aber nicht auf den sie verursachenden Vorgang derselben im Paradiese hingewiesen; ebenso verhält sich's mit Hi. 31, 33 אִם־כִּסִּיתִי כְאָדָם פִּשְׁעָי, wo man mit der verbreitetsten Übertragung: „hätt' ich nach Menschenart verhehlet meine Vergehungen", vollkommen ausreicht, und wollten wir auch hier eine bestimmte Beziehung auf Gen. 3, 8 geltend machen, so würde daraus nur soviel mit Sicherheit gefolgert werden können, daß der Verfasser des Buches Hiob aus der Sage geschöpft, aber nicht, daß er unseren schriftlichen Bericht benutzt habe. Die Apokryphen machen allerdings von unserer Erzählung Gebrauch; Sir. 25, 23 wird der Anfang der Sünde (ἀρχὴ ἁμαρτίας) von dem Weibe abgeleitet, und im Buche der Weisheit (2, 24) kömmt durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt. Aber der Satan steht gar nicht in unserem Texte, und kömmt erst später im A. T. zum Vorscheine. Hier lesen wir nur den נָחָשׁ; von ihm, von der Schlange, geht die Versuchung und auch die Verführung aus, aber auch sie

ist nicht das רַע selbst, das absolut Böse in der persönlichen Verkörperung: denn sie gehört zu den Thieren, ist mit ihnen von Gott geschaffen, und wird nur vor diesen durch eine ihr im höheren Maße verliehene List ausgezeichnet. Sie erscheint daher wegen ihrer Schlauheit dem Symboliker in der Umgebung des Menschen als das auserlesene Werkzeug der Versuchung und Verführung, und sie bedient sich dazu mit meisterhafter Verschmitztheit der schwachen Hälfte des Mannes, des reizbareren und leichter verführbaren Weibes, der personificirten Sinnlichkeit. Die Schlange spricht aus dem Doppelwesen des Menschen heraus. Die Sinnlichkeit in ihrem fleischlichen Gegensatze gegen den Geist, wird durch das Verbot gereizt und krankhaft erregt; sie gebiert die böse Lust, und diese vollzieht die Sünde. Sowie sie aber vollbracht ist, steigert sie sich, und wird durch die natürliche Verbindung des לֵב mit der נֶפֶשׁ in dem Organismus des בָּשָׂר, des materiellen Leibes, in den bösen Gedanken erkannt, die aus dem Munde der Stammeltern hervorgehen; sie offenbart sich als Lüge und bewußte Widersetzlichkeit gegen den guten Geist der Wahrheit.

Demnach ist es nicht sowohl das Böse oder der Böse, wodurch unsere Betrachtung in der Ur- und nothwendigen Vorgeschichte zur mosaischen Theokratie vorherrschend in Anspruch genommen wird, auch nicht die Frucht an dem verbotenen Baume, sondern die Frucht dieser Frucht, die Sünde, und deren Frucht, der Tod. Wie aber der Tod mit der Sünde in einem nothwendigen, auch physisch-ursachlichen Zusammenhange stehe, darüber erwarten wir, wie sich von selbst versteht, in unserer Urkunde keine Erklärung. Ebenso wenig vermögen wir aus ihr herauszulesen, wie sie sich die Veränderung der Erde in Folge der Sünde gedacht, und müssen beides nach unserem exegetisch-historischen Zwecke der von der Schrift ausgehenden Speculation überlassen. Die Urkunde hat übrigens mit „der Verfluchung der Erde" ein individuell-starkes Wort, das auch sonst nirgends im A. T. wiederholt wird, gewählt, und dem der 104. Psalm, welcher die Schönheit der Wirkungs-

ſtätte des zur Arbeit beſtimmten Menſchen beſingt, das Gegengewicht hält. Der einzige fruchtbare Hauptgedanke kann für mich wenigſtens nur der ſeyn, daß dem Menſchen, nachdem ihm durch die Sünde der innere Friede einmal geſtört war, die Arbeit außerhalb des Paradieſes zur Mühe und Beſchwerde ward. Das Wort: „der Boden ſoll die Dornen und Diſteln ſproſſen laſſen" behält ſeine volle Wahrheit, obſchon aus ihm keineswegs gefolgert werden darf, daß jene Gewächſe außerhalb des Gartens Gottes gefehlt haben werden.

Der Name der Sünde ſteht zwar nicht in unſrem Texte, aber ihr finſteres Weſen und Wirken, wie es zum erſten Male ſich enthüllt, iſt deutlich genug zu leſen. Aber ihr gegenüber, wie zur Verſöhnung, wird der Menſch auch ſogleich ſchon auf das Heil hingewieſen, wenigſtens auf die Möglichkeit, in dem Kampfe mit der liſtigen Schlange Sieger zu bleiben, indem die tröſtliche Verheißung gegeben wird, daß ſie ihm zwar nach der Ferſe, er ihr aber nach dem Kopfe trachten ſolle, wodurch ihm immer ein Vortheil in dem gebotenen, von nun an unvermeidlichen Streite des Lebens eingeräumt wird. In dieſem Sinne liegt allerdings das ſogenannte Protevangelium in der Stelle 3, 15, nur nicht in dem, daß in dem זֶרַע הָאִשָּׁה der Meſſias in ſeinem Kampfe mit dem Satan und in der Überwindung deſſelben direct geweiſſagt ſey: denn ſchon die Überſetzung: „derſelbe ſoll dir den Kopf zertreten, und du wirſt ihn in die Ferſe ſtechen", iſt falſch, da שׁוּף zweimal in derſelben Bedeutung vorkömmt, und weder „ſtechen", noch weniger „zertreten" heißt, ſondern, gleich שָׂאַף, in den beiden Stellen, wo wir das verb. nur noch finden (Pſ. 139, 11 und Hi. 9, 17) von dem feindlichen Anſchnauben (vgl. שָׂאַף Jeſ. 42, 14), alſo von dem heftigen Ankämpfen gegen jemand, verſtanden werden muß. Indeſſen iſt immer in dem Kampfe ein Unterſchied zwiſchen dem עָקֵב des Menſchen und dem רֹאשׁ der Schlange, indem dieſe nur von hinten, daher freilich ſehr gefährlich und zur beſtändigen Wachſamkeit auffordernd, ihren Angriff auf die Ferſe jenes

richten darf, er aber, den Gott mit Herrlichkeit und Pracht gekrönet, den er zum Herrscher gemacht über alle Werke seiner Hand, ihm Alles unter seine Füße gesetzt, auch die Thiere des Feldes (Ps. 8, 6 u. fl.), den Vortheil haben soll, die Schlange von vorne zu bekämpfen und ihr den Kopf zerschmettern zu können, obschon der Text dieses bestimmte Wort nicht dafür darbietet, sondern in absichtlicher Wiederholung des vorhergebrauchten den Widerstreit des Menschen gegen das Böse vorläufig als unentschieden hinstellt, aber doch immer mit dem feinen Winke der Andeutung einer unverkennbaren Bevorzugung des Menschen. Demnach können wir immerhin, obgleich wir die direct-messianische Erklärung der berühmten Stelle verwerfen müssen, ihr einen typisch-messianischen Gehalt zusprechen, nur in einem sehr verdeckten Sinne, der erst in der weiteren Enthüllung der alttestamentlichen Heilsgeschichte sich allmählich deutlicher herausstellt, bis er im N. T. seine Erfüllung findet.

Erst wo die Sünde außerhalb des Paradieses, in ihrer natürlichen Fortpflanzung als Sündhaftigkeit vom Vater auf den Sohn, das Erstlingsopfer des Todes in dem furchtbaren Brudermorde gefordert, und sie in abschreckender Gestalt wie ein Ungeheuer vor der Thüre des von ihr bethörten Gefangenen lagert (Gen. 4, 7), wird sie, mit ihrem Hauptnamen חַטָּאת genannt, der von nun an auf allen Blättern der alttestamentlichen Weltgeschichte geschrieben steht, und „mit eisernem Griffel, mit diamantner Spitze in die Tafel der Herzen und an die Hörner der Altäre" (Jer. 17, 1) selbst des erwählten Volkes eingegraben ist. Nachdem die Sünde einmal in das Herz (לֵב) des Menschen eingedrungen, von seinem Willen Besitz genommen und durch ihn zur That geworden, wuchert sie wie ein giftiges Unkraut auf dem Boden des menschlichen Herzens fort; immer höher steigend und wachsend wird sie wahrhaft zur Sündfluth allgemeiner Verheerung, die aber auch zugleich als eine Sühnfluth sich offenbaret. Wir würden kaum den Anblick dieses todten Meeres der Öde und Verödung ertra-

gen, wenn wir nicht auch den Geiſt Gottes, der ſich reget über den Waſſern, und die liebliche Taube mit dem grünen Ölblatt des himmliſchen Friedens gewahrten. Die reine Lichtgeſtalt Noahs erquickt unſer Auge mitten unter den finſteren Ausgeburten des Verderbens. Aber wie wir ſchon hier das Troſtbild der ſchützenden Arche erblicken, die, wie in einem unvergleichlichen Zuge der ſinnbildlich-bedeutſamen Erzählung geſagt wird, Gott ſelbſt mit eigener Hand verſchloß (7, 12), ſo begegnen wir dieſem Symbol der göttlichen Gnade immer von neuem; wir leſen im Alten Teſtamente eine fortgeſetzte Sünden- aber auch Heilsgeſchichte. Es wird unſerem Zwecke gemäs ſeyn, dieſelbe hier nach ihren Hauptepochen wenigſtens eine Strecke weit zu überblicken.

Nachdem die Waſſer ſich verlaufen, und Noah für die wunderbare Rettung ſeiner und ſeines Geſchlechtes Jehova ein Dankopfer dargebracht, wird er als neuer Adam von Gott geſegnet, und der Herr Himmels und der Erde ſchließt einen Bund mit ihm, ſeinen Söhnen, deren Nachkommen und Allem, was lebendig geblieben, mit der Verheißung, fortan nie mehr eine verderbende Fluth über die Erde zu ſenden. Zur Beſtätigung des Wortes des Heiles läßt er als Zeichen der Gnade den lieblichglänzenden Bogen, der Himmel und Erde verbindet, in der Höhe erſcheinen, das freudig-glänzende Symbol der Erinnerung an den ewigen Bund (9, 8—17). Hier begegnen wir zum erſten Male dieſem inhaltsvollen Worte בְּרִית, in dem alles Heil durch die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott gegeben, gewieſen und beſchloſſen iſt; die Heilsgeſchichte wird Bundesgeſchichte. Nachdem der Bundesgott ſich in der Zerſtörung des Babyloniſchen Thurmbaues, des ewigen Denkmals menſchlichen Stolzes in der Geſchichte, in der Verwirrung der Sprachen und der Zerſtreuung der Völker, als den ſtrafenden Richter von neuem bezeugt, erkennen wir ihn wieder in der nothwendig verbundenen Doppelſeite der Gerechtigkeit und Gnade im Verhältniß zu den drei Söhnen Noahs, in der Verfluchung Hams, des Vaters Kanaans, und in

der Segnung Sems, ſowie des ihm verbundenen Japhet. Nun wird die Bundesgeſchichte zur Semitiſchen Geſchichte. Abraham, ein Abkömmling Sems, des erſten Vorbildes der Sohnesehrfurcht vor dem heiligen Vaternamen, wird in ſeinem hingebenden Gehorſam der Liebe Gottes (Jeſ. 41, 8), als Berufener und Erwählter aus dem fernen Lande des Götzendienſtes, typiſch Sohn Gottes und Vater der Gläubigen, als erſter Offenbarer und Ur- und Vorbild des Glaubens. Mit ihm gewinnt die Geſchichte des Heiles auch ihren beſtimmten Boden, deſſen ſie auf Erden bedarf, ihre heilige Geographie, in dem ihm und ſeinem Geſchlechte angewieſenen fruchtbarſten Lande, einem vergleichungsweiſe neuen Paradieſe, in Kanaan. Hier offenbaret ſich ihm Gott von neuem als den einen, einzigen und wahren, und ſchließt mit ihm einen ewigen Bund der Verheißung zum Segen aller Völker. In ſeinen Söhnen Iſak und Jakob wiederholen ſich zur Stärkung des Glaubens die Bundesſchließungen und Verſicherungen des treuen Gottes, der ſich in der Bevorzugung Jakobs vor Eſau abermals als den Herrn der freien Gnade, der Liebe und der vorauserkennenden Weisheit in der Beſtimmung und Leitung der menſchlichen Perſönlichkeiten bekundet, ſowie er ſich in dem Gerichte über Sodom und Gomorrha als den zu fürchtenden Gott der ſtrafenden Gerechtigkeit und Allmacht geoffenbaret. Die ſemitiſch-patriarchaliſche Heilsgeſchichte wird recht eigentlich zur Segensgeſchichte; die יְשׁוּעָה tritt in ihr zuerſt vorzüglich bedeutend als בְּרָכָה hervor, als das geſprochene und ſich wunderbar-wirkſam erweiſende Wort des Heil verheißenden Wunſches aus dem Munde Gottes in Ohr und Herz des in demuthsvoller Knieebeugung und vertrauensvoller Hingebung den Segen empfangenden Gläubigen. Der Segen gehöret Gott als Vater, und die frommen Väter ſegnen im Namen des Gottes der Wahrheit und Treue ihre Kinder. In der Geſchichte Jakobs, des Sohnes des nach der Bedeutung ſeines Namens heiter dahinwandelnden und heiter ſterbenden Iſak, des Sohnes der erfüllten Verheißung des gläubigen Abraham und der

froh und still vertrauenden Mutter Sara, tritt an dem hochwichtigen Wendepunct seines Lebens, wo er mit Gott ringt und er ihn nicht läßt, bis er von ihm gesegnet und mit dem neuen Namen „Israel" belohnet wird, der Segen Jehovas in seiner heilbringenden Kraft besonders bedeutend hervor (Gen. 32, 26—33). An diesen Namen יִשְׂרָאֵל, der dem ganzen Volke der Jakobiten vorzugsweise beigelegt und zur Unterscheidung des edelsten Kernes desselben noch besonders gebraucht wird, knüpfen sich alle Verheißungen. Die Erziehung Israels durch die göttliche Heilsthat zeigt sich in entscheidender Weise an dem Lieblingssohne Joseph, den seine Brüder nach Ägypten verkauften, damit schon hier das geheimnißvolle Gesetz der allweisen Weltregierung, dessen Spuren wir auf allen Blättern der Geschichte verfolgen können, daß der Herr was die Menschen Übles wollen in Gutes zu verwandeln weiß, zur Kunde komme. Joseph wird das Werkzeug der Vermittelung seines Geschlechts mit dem merkwürdigen Lande der Prüfung und Läuterung in dem eisernen Ofen des Elends (Deut. 4, 20; Jes. 48, 9), wie Ägypten genannt wird. Er, mit dem רוּחַ אֱלֹהִים (Gen. 41, 38) begabt, bringt in dem mächtigen Reiche der Götzen den vergessenen Gott und das verachtete Israel in seiner Person zu höchsten Ehren, und als der vielgeprüfte aber reichbegnadigte Vater Jakob beim Scheiden aus dem Lande der Pilgrimschaft beim letzten Segen seiner Söhne Joseph mit seinem bedeutungsvollen Namen weissagend „Fruchtbaum am Quell" genannt, darf er die müden Augen mit dem Ausrufe des Trostes schließen: „Herr, ich hoffe auf dein Heil" (49, 18. 22)! Treten wir aus der Vor- und Geschlechtsgeschichte der Abrahamiden in die eigentliche Volksgeschichte Israels — denn in Ägypten hat es Jehova als seinen Sohn erzeugt und zu seinem Volke gebildet —, so offenbaret sie sich nun als göttliche Gesetzes- und Reichsgeschichte. Dem Stocke des pharaonischen Frohnvogts gegenüber erblicken wir den Stab Mose's, der aus dem Felsen Wasser schlägt, und der aus den Wassern gezogene Retter des Volkes aus der Trübsal der

Knechtſchaft offenbaret den für ſein Volk eifernden Gott der Gerechtigkeit (den אֵל קַנָּא), das freſſende Feuer (אֵשׁ אֹכְלָה), den Felſen Israels (צוּר häufigſt vom Bundesgott der Treue) in dem Grundfelſen der Theokratie, in der תּוֹרָה. Er errichtet in der Wüſte, „dem Lande der Wildniß und des Abgrunds, dem Lande der Dürre und der Todesnacht, dem Lande, wo Keiner wandert, und wo kein Menſch wohnet" (Jer. 2, 6), mitten im Angeſichte des Todes die eherne Schlange des Lebens zum Heile und Troſtbilde Israels (Num. 21, 4—9), und führet es trotz ſeiner Widerſpenſtigkeit unter wunderbaren Heilsthaten Gottes dem Lande des Heiles zu, das er ſelbſt nur von der Höhe des Berges ſehen, aber nicht betreten ſollte. Sein Nachfolger Joſua, der den Heilsnamen in der That führt, geleitet die Lade des Bundes, in welcher der koſtbare Stein des Heiles verborgen lag, durch die Fluthen des Jordan, wie Moſes das Volk durch das Schilfmeer, und verpflichtet als Knecht ſeines Herrn und Vorgängers, ehe er abtritt vom Schauplatz, noch einmal feierlichſt die zwölf Stämme, denen er das Erbe Jehovas vertheilt, zur treuen und ſegensreichen Befolgung des heiligen Geſetzes des heiligen Gottes, der ſich im Kampfe mit den Kanaanitiſchen Völkern als den Herrn der himmliſchen Heerſchaaren, auf deſſen Gebot ſelbſt die Sonne am Tage der Schlacht ſtille ſtehen muß, glänzend erweiſet. Und als das Volk im gelobeten Lande, mitten unter den noch nicht ganz beſiegten Kanaanitern wohnend, mit ihnen vermiſcht im abſcheulichen Dienſte fremder Götter, von den verhöhnenden Feinden hart bedrängt wird, ſendet ihm der treue Gott der Hülfe, wenn es in ſeiner Verſunkenheit in Elend und Jammer aufſchreit zu ihm, der in der Wolken- und Feuerſäule ſchützend vor dem Zuge der Heimkehrenden vorangeſchritten, durch ſeinen Richtergabe und Heldenkraft erweckenden Geiſt immer von neuem einen Heiland: וַיָּקֶם יְהוָה מוֹשִׁיעַ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיוֹשִׁיעֵם (Richt. 3, 9 u. ſ. w.); wir ſehen in dieſer wildbewegten Zeit gräulicher Entartung, beſchämendſter Demüthigung und doch unbeſiegbaren Heldenmuthes,

in der es Jehova darauf abgesehen, Israel durch die Völker, welche Josua zurückgelassen, „zu versuchen, ob sie bewahren würden den Weg Jehovas, auf ihm zu wandeln wie ihre Väter ihn bewahrt, oder nicht“ (2, 22), immer die starke Hand des אֵל גִּבּוֹר in dem gewaltigen Schwerte Gideons. Samuel, nach Moses die hochbedeutendste Persönlichkeit in der Entwickelung der Heilsgeschichte, letzter Richter und erster Prophet, begründet das Prophetenthum und Königthum. Die theokratische Gesetzesgeschichte wird Königsgeschichte und prophetisch-messianische Geschichte. Der Gesalbte des Herrn, David, wird Typus des in der Zukunft erscheinenden vollkommenen Königs der Wahrheit und Gerechtigkeit, des Messias, den die von Gott erweckten Propheten als König, Priester und Prophet unter verschiedenen Namen als den Heiland des Volkes weissagen, der, aus dem Stamme Davids, als Mittler eines neuen Bundes der Erfüllung aller Verheißungen in seiner göttlich-menschlichen Lebenserscheinung, durch seine Persönlichkeit, That und Lehre Erlöser von der Sünde wird.

Nirgends aber offenbaret sich in eindringlicherer Weise die Überragung der Heilsgeschichte über der Sündengeschichte, als in dem Leben Davids, der, obschon Stammvater und Vorbild des Messias, in den tiefsten Abgrund der Sünde gefallen, aber doch in dem reuigsten und schmerzlichsten Ringen nach Wiederversöhnung mit seinem Gott, an der Hand der Gnade aus der schmutzigen Schlammgrube des Verderbens emporgestiegen, und in seinen reinen Bußpsalmen als ein Gereinigter uns entgegenleuchtet. Gerade die Geschichte (2 Sam. 11 u. 12) dieses Frömmsten der Könige und eines der Gottesfürchtigsten und Gottseligsten aller Menschen und Zeiten ist für das Verständniß der Sünde im Alten Bunde von der höchsten Bedeutung, weshalb wir sie auch auswählen, um an ihr Entstehen und Wesen derselben lebendig zu zeigen. Derselbe, der seinen Gott mit Inbrunst seinen Fels und seinen Hort, seine feste Burg und seinen Schild genannt, „mit

dem er Mauern überſpringt" (Pſ. 18, 30), erblickt auf dem Dache ſeines Palaſtes wandelnd ein ſchönes Weib im Bade, und wird auch ohne die verführeriſch redende Schlange des Paradieſes, durch die entſtandne Luſt, „die ſüß der Seele" (Spr. 13, 19), zur ſchmählichſten Beute der Sünde, die ihn nicht einmal nach vollbrachtem Verbrechen des Ehebruchs mit Abſcheu erfüllt, ſondern aufſchwellend in üppiger Kraft, gehegt und gepflegt durch die ſchürende Gluth der argen Gedanken des Herzens ihn bis zu dem gräßlichen Frevel des Uriasbriefs treibt, in dem ſich die Sünde nur allzu deutlich als That des Willens offenbart. Und wie ſich Adam nach dem Falle vor Gott, als er deſſen erſchütternden Ruf „wo biſt du"? vernahm, hinter den Bäumen des Gartens zu verſtecken ſuchte, und als er dem Angeſichte des zürnenden Richters ſich nicht entziehen konnte, ſtatt reuiger Selbſtanklage eine leere Selbſtentſchuldigung vorbrachte, ſo verbarg ſich David gar lange hinter dem künſtlich gewebten Schleier der Selbſtbetrügung, und ſchmachtete in dem brennenden Feuer ſeines Gewiſſens, „wie in der Dürre des Sommers", ehe er das ſchwere Wort: „Herr! ich habe geſündiget" über ſeine Lippen brachte. Der denkwürdige 32. Pſalm liegt als ein offenes Blatt des geheimſten Tagebuchs des aufrichtigſten Herzens vor unſren Augen, und wir leſen darauf die unſäglichen Qualen des Geiſtes, ſo lange der Trug (רְמִיָּה V. 2.) der Selbſtentſchuldigung ihn beſtrickte, aber auch das Jauchzen der Seele, als der himmliſche Durchbruch der Wahrheit die dunkelſte Nacht vertrieben, und nun der Gottesheld nach endlicher Überwindung des tückiſchen Feindes im eigenen Herzen, der ſchwerer als Goliath zu erſchlagen geweſen, in dem friſchen Morgenlichte eines neuen Lebens freiaufathmend ſeinem gnädigen Gotte, der die drückende Laſt der Schuld von ihm genommen, ein Lied zum feurigen Danke, und den Frommen aller Zeit (V. 6) zur ewigen Belehrung ſingt. So hatte David ſchon die bittere und tiefe Erkenntniß gewonnen, daß die Leuchte des Geſetzes, deſſen reines Licht er ſchaute und liebte, zwar den Weg Gottes, den er

seinem Volke in seinen Geboten vorgezeichnet, vollständig erhelle, aber den schwarzen Punct der Sünde im Innersten des Menschen nicht auszulöschen vermöge, sondern im Gegentheil auch dazu geordnet sey, das Gefühl der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit zu wecken. Fast scheint es, als habe er desselben wie eines Zaumes und Zügels (V. 9) in dem Aufschwunge seiner wiedergewonnenen Freiheit gespottet. Ja, gerade weil das Gesetz nicht bloß die That der Sünde verbot, und eben zu David dem „du sollst nicht ehebrechen" sogar ein „du sollst dich nicht gelüsten lassen nach deines Nächsten Weib" hinzugefügt, mußte er desto tiefer die Unzulänglichkeit seiner Natur, Gottes Gebot, und zwar das höchste, in dem alle zusammengefaßt, „du sollst lieben Jehova, deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, und mit ganzem Vermögen" (Deut. 6, 5), und „du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst" (Lev. 19, 18), zu erfüllen, in dem Spiegel des Gesetzes erkannt und desto schmerzlicher innerlichst erfahren haben. Er war durch diese Selbsterfahrung bis zur Wurzel des Sündengewächses, dessen lockende Frucht sein Leben vergiftet hatte, hinabgelangt, und hatte den von Natur ihm eingepflanzten sündlichen Hang, der sich von Vater und Mutter auf ihn vererbt, in seinem die ganze Menschheit durchdringenden Krankheitsstoffe kennen gelernt. Es ist allerdings in diesem Sinne die Erbsünde, die er Ps. 51, 7 in dem Bekenntniß bezeugt: „sieh'! in Schuld bin ich geboren und in Sünde empfing mich meine Mutter", womit doch offenbar nicht seine eigene Zeugung oder diese überhaupt als ein sündlicher Act kann gemeint seyn. Darum hat er auch vorher das hochbedeutende Wort vor dem Angesichte seines Gottes ausgesprochen: „Dir allein hab' ich gesündiget": denn er weiß, daß kein Mensch ohne Sünde, und daß der Heilige nur allein sein Richter ist. Er hatte die Wahrheit des hohen Ausspruchs in sich erlebt: „wenn Mensch gegen Mensch sündiget, so richtet ihn Gott (durch sein Gesetz), wenn aber gegen Jehova der Mensch sündiget, wer will als Schiedsrichter sich für ihn auf-

werfen"? (1 Sam. 2, 25). Den ganzen Begriff der Sünde hat damit David in der schärfsten Erfassung bestimmt, daß er nicht mehr sagen konnte: „Dir allein, als dem Heiligen, habe ich mein Leben zur Heiligung geweiht", sondern „Dir allein hab' ich gesündiget", womit die Sünde des Menschen als die selbstbewußte Ablösung desselben von Gott und die selbstsüchtige Hinwendung zu dem Ihm Entgegengesetzten, dem Bösen, erklärt wird. Ebenso sicher hat er den Quellpunct der Sünde getroffen, indem er ihn weder in's Fleisch (בָּשָׂר), noch in die Seele (נֶפֶשׁ) allein, sondern in's Herz (לֵב) setzt, welches nach dem alttestamentlichen Grundbewußtseyn nicht etwa nur die Geburts- und Bildungsstätte der Empfindungen und Gefühle, sondern auch der Gedanken ist. In dem sehnsüchtigsten Verlangen nach Versöhnung mit Gott fleht er nicht bloß, daß er ihn von dem äußeren Schmutze der begangenen Sünde rein waschen möge, sondern er ruft aus: „schaff mir, o Gott, ein reines Herz, und einen festen Geist mach neu in mir"! Er ist durch eigenste und traurigste Belehrung zu der Selbsterkenntniß des menschlichen Herzens gelangt, daß in dessen natürlichen Unreinheit der Grund der Sünde liege, und darum es dem Geiste in der Erfüllung des Gesetzes an der Festigkeit des das Gute ergreifenden Willens gebreche; dieser sey kein freier mehr (רוּחַ נְדִיבָה), und indem er in diesem Bewußtseyn der inneren Gebrechlichkeit nach der Stütze des heiligen Geistes verlangt, bezeugt er in dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit und seiner Mark und Bein durchdringenden Unseligkeit die tiefste Sehnsucht der menschlichen Creatur nach einer gänzlichen Neuschaffung ihres Wesens in der erschütterndsten Sprache der Wahrheit und Demuth (12—14). Wollte man uns nun auch die davidische Echtheit dieses größten der Bußpsalmen von neuem streitig machen, so bliebe im Wesentlichen die daraus geschöpfte Belehrung dieselbe, ja, wir gewännen sogar im Hauptbetracht dadurch, wenn der überzeugende Beweis geführt werden könnte, daß nicht David oder irgend eine andere Einzelpersönlichkeit dieses

Sündenbekenntniß ablege, sondern Einer im Namen des ganzen Israelitischen Volkes rede: denn wir hätten dann den Abdruck des alttestamentlichen Gesammtbewußtseyns von der Sünde, als einer von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden Krankheit des menschlichen Herzens und Willens, im Voraus bezeugt und bedürften zur Entwickelung des Sündenbegriffes im Alten Bunde kaum noch der Anführung anderer Stellen. Mir aber wenigstens steht nach dem Eindrucke, den dieses Lied immer wieder auf mich macht, die kritische Überzeugung jetzt noch fest, daß es am leichtesten zu verstehen, wenn wir es als aus der eigenthümlichsten Selbsterfahrung des Königs der Sünde und Gnade geflossen betrachten, dergestalt, daß wir auch ohne die bestimmte Überlieferung von seiner davidischen Abkunft, in Ausübung einer sogenannten positiven Kritik, keinen Anstand nehmen würden, es als ein namenloses demselben Verfasser zuzuschreiben, der den 32. Psalm gedichtet. Überdieß ist die Wahrheit, an der uns hier vor allem gelegen, daß die Sünde nicht allein in der Schwäche des Fleisches, in der bloßen Sinnlichkeit, sondern in der Hinterhaltigkeit und Gebundenheit des Willens zu suchen sey, deutlich genug in der leider nicht zu bezweifelnden Geschichte Davids zu lesen, der nicht allein eine sogenannte Schwachheitssünde der Leidenschaft begangen, sondern bei der Schreibung des unvertilgbaren Uriasbriefes den Griffel in das Gift seines tückischen Herzens getaucht, und sogar in der Unbußfertigkeit eines widersetzlichen Sinnes so lange verharrt, bis er erst in dem Tode des Kindes der Sünde die Strafhand der göttlichen Gerechtigkeit erkannt.

Nicht minder belehrend für die Erfassung der Sünde in ihrer concreten Erscheinung ist wie das Leben Davids auch das des Königs Salomo, „der von Gott geliebt, und doch von fremden Weibern zur Sünde verführt ward" (Neh. 13, 26). So wenig jenen die innigste, gottergebenste Frömmigkeit, wie sie so rein und lieblich aus den Tönen seiner Harfe erklingt, vor dem schmählichsten Falle aus der Höhe des stillen Friedens seiner Seele bewah-

ren konnte, ebenso wenig vermochte den berühmtesten Herrscher im Reiche der Weisheit, diese, welche die Braut seiner Jugend und die einzig Erkohrene seines Lebens gewesen, vor der demüthigendsten Thorheit des Alters zu schützen; die glänzenden Edelsteine der auserlesensten Sprüche, die er der goldnen Krone seiner Königswürde als den schönsten Schmuck selbst eingefügt, erbleichten noch zuletzt auf seinem grauen Haupte durch den Gifthauch der Buhlerei mit fremden Frauen und fremden Göttern. Derselbe, der zu der erhebenden Erkenntniß gedrungen, daß die Weisheit göttlichen Geschlechts (Spr. 8), der auf ihrem Wege den Jünglingen den paradiesischen Baum des Lebens, und auf dem der Thorheit die schauerlichen Pforten des Todes gezeigt, der dem Heiligen von Israel ein prachtvolles Heiligthum zur Heiligung gebaut, errichtet zuletzt noch daneben, ausländischen Buhlerinnen zu Gefallen, Götzenhöhen der Abscheulichkeit, und der Prediger der Eitelkeit unter der Sonne vereitelt sich selbst, der Eitelkeit nachgehend, in Eitelkeit (2 Kön. 17, 16; Jer. 2, 5), so daß er jene Wahrheit, die man ihn aussprechen läßt, „das Krumme kann nicht gerade seyn, und das, was fehlt, läßt sich nicht zählen" (Pred. 1, 16), oder „Gott schuf den Menschen gerade, sie aber suchen viele Kunstgedanken" (7, 29) an sich selbst erfährt und durch sich selbst bezeugt. Gerade das Buch, in welchem Salomo als Prediger der Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen aufgeführt wird, zeigt auch am deutlichsten die Unzulänglichkeit der חָכְמָה, um stets und strenge vor der בְּסִילוּת zu behüten; die künstlichste und sinnreichste Bildung und Gestaltung des sittlichen Lebens durch die Leitung theoretisch abgezogener Sprüche der Weisheit wird durch die Übermacht der Leidenschaft praktisch zu Schanden, und es wird häufig genug von den Weisen gelehrt, wie schwer es hält, der Zunge und des Zornes auch nur äußerlich Meister zu werden. Die חָכְמָה als Gehülfin der תּוֹרָה hat so wenig wie diese die Kraft, das Giftkorn der Sünde aus dem Herzen des Menschen herauszulösen. Die bloße Tugendlehre genügt

dem Alten Teſtamente nicht. Deshalb werden aber die Propheten nicht müde, als Wächter und Hüter des Geſetzes, „gegen die Zungen und Thaten, die wider Jehova ſind" (Jeſ. 3, 8) mit der göttlichen Gewalt ihrer Rede zu eifern, und in den mannigfaltigſten Weiſen den Ruf des Herrn zu wiederholen: „entfernet das Böſe eurer Werke vor meinen Augen, hört auf zu freveln, lernt Gutes thun" (Jeſ. 1, 16. 17), und ein Jeremia iſt von Gott geſetzt „zu einer feſten Stadt, einer eiſernen Säule und einer ehernen Mauer gegen das ganze Land, wider die Könige Judas, wider ſeine Fürſten, wider ſeine Prieſter und wider das Volk des Landes" (1, 18). Aber derſelbe Prophet weiß doch, wie David, daß die Sünde tiefer zu ſuchen ſey, als in der äußeren Übertretung des Geſetzes; in der inneren Verkehrtheit des Herzens liegt ſie ihm verborgen. „Hinterhaltig", ſagt er, „iſt das Herz, mehr als Alles, und krank iſt es: wer denn erkennet es"? (17, 9). „Nur Gott", fügt er hinzu, „erforſchet das Herz und prüfet die Nieren". Unübertrefflich hat er die Beſchaffenheit des לֵב durch das עָקֹב bezeichnet, in dem etymologiſch die Hinterliſt und Tücke liegt, und ebenſo wahr nennt er es אָנוּשׁ d. i. krank; die Sünde erſcheint ihm als eine fortſicherbende Krankheit des menſchlichen Geſchlechts, und אֱנוֹשׁ iſt ein ſehr tiefer Name des Menſchen. An einer anderen Stelle (9, 3), wo es ihm darauf ankömmt, das Volk in ſeinem Grundverderben zu ſchildern, macht er von dem עָקֹב einen ſolchen Gebrauch, daß er das Wort nach ſeiner ſchlimmen Bedeutung mit dem Namen des Stammvaters in die auch für das Ohr eindringlichſte Verbindung ſetzt, indem er ſagt, daß kein Freund ſich auf den andern verlaſſen könne: „denn jeder Bruder ſey ein עָקֹב יַעֲקֹב". Er drückt damit der Geſchichte Jakobs, wie ſie unpartheiiſch ſeinen Character gezeichnet und beſonders in ſeinem Verhältniß zu Laban hervorgekehrt, wo in einem faſt witzig berechneten Gleichklang der Wörter das Urtheil über ſeine Liſt ausgeſprochen wird, indem es heißt וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת־לֵב לָבָן „es ſtahl Jakob das Herz Labans" (Gen. 31, 20), das prophetiſche Siegel

der Wahrheit auf. Ebenso spielt auch Hosea auf die schon vorbildliche Bedeutung des Namens an, mit Erinnerung an die Sage, die wir in der Genesis erzählt finden, daß er Jakob genannt worden, weil er beim Herausgehen aus Mutterleibe seinen Bruder an der Ferse gehalten: „im Mutterleibe berückte er (עָקַב, kam er von hinten) seinen Bruder" (12, 4), und indem er, auf die merkwürdigste Geschichte (Gen. 32, 24—31) seines Lebens hinsehend, hinzusetzt: „in seiner männlichen Kraft (בְּאוֹנוֹ) stritt er mit Gott", hat er mit einem Zuge die ganze Sündhaftigkeit des Volkes, das von ihm den Namen führt, uns vor Augen gestellt — die Hinterhaltigkeit und den sich auflehnenden Trotz gegen den mit ihm zu seinem Heile ringenden Gott des Bundes. Es wäre möglich, daß auch der Prophet Jes. 43, 27 Jakob bei den Worten im Sinne gehabt: „dein erster Vater sündigte", da das angeredete Volk doch vorzugsweise nach ihm benannt worden und der Stammvater Abraham, obschon auch nicht fleckenlos dastehend, schwerlich in diesem starken Sinne hier als Sünder aufgeführt seyn würde, aber wahrscheinlicher ist es, wenn wir das רִאשׁוֹן noch mehr betonen und bis auf Adam zurückgehen, der ja wirklich als der Urvater des Abrahamitischen Geschlechts gezählt wird. Nehmen wir dazu nun noch die Worte des zweiten Versgliedes וּמְלִיצֶיךָ פָּשְׁעוּ־בִי „und deine Dollmetsche fielen von mir ab", wo er unter den מְלִיצִים (vgl. Gen. 42, 23) sicher die Mittler zwischen Gott und dem Volke, Priester und Propheten, auch wohl Könige versteht, so hat der Prophet das Grundbewußtseyn des Volkes von dem Ursprunge und der allbeherrschenden Macht der Sünde ausgesprochen. Überall begegnen wir Aussprüchen über die an der menschlichen Natur haftenden Unreinheit. Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders das Buch Hiob, in welchem der größte Held alttestamentlicher Schuldlosigkeit und Sittlichkeit, der ein תָּם וְיָשָׁר וְירֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרַע, und von Gott selbst als sein frömmster Knecht auf der ganzen Erde so genannt, seinen ihn verkennenden Freunden gegenüber entschieden sagen konnte:

„ich habe nicht verleugnet des Heiligen Worte" (6, 10), und zuletzt in einer so überwältigenden Erhabenheit, die reinste Unschuldsurkunde, die je geschrieben worden (Cap. 31), hoch und frei emportragend, als Sieger vor seinen menschlichen Richtern dasteht, daß wir gedrungen sind auszurufen: „wer kann ihn einer Sünde zeihen"? — Dennoch ist er weit entfernt, sich innere Reinheit anzumaßen, und wie im Namen der ganzen vorchristlichen Menschheit redend, dringt ihm der sehnsuchtsvoll-schmerzliche Ausruf über die Lippen: „o daß doch ein Reiner von einem Unreinen käme! — Nicht Einer" (14, 4)! Und zuletzt, wo endlich Jehova sich auf den Kampfplatz als Richter zwischen ihm und seinen Freunden herabläßt, muß doch der Knecht Gottes, obschon er wahrer geredet, als seine Freunde, und für sie, als die Schuldigen, Fürbitte einlegen soll (42, 8), wegen seiner übereilten Reden gegen den wunderbaren Rath des Allweisen, den er ohne Einsicht verdunkelt, statt aufgehellt (מַעְלִים עֵצָה בְּלִי־דָעַת 42, 3), in Staub und Asche Buße thun (6), nachdem er vorher schon in Demuth vor dem Allmächtigen sich gebeugt, und das reuige Bekenntniß abgelegt: „zum zweiten Mal will ich nicht wieder reden" (40, 4. 5). Das ist das Endurtheil der höchsten Weisheit, die in der freiesten Selbsterhebung sich aus dem alten Bunde hat vernehmen lassen, daß wegen der an der menschlichen Natur haftenden Sündhaftigkeit auch der vergleichungsweise Edelste auf Erden vor dem Heiligen im Himmel, „in dessen Augen der Himmel und selbst die Sterne nicht rein, der seinen Heiligen nicht traut, und seinen Engeln Mangel beilegt (15, 14. 15; 25, 4. 5. 6; 4, 17. 18), nicht gerecht sey" (4, 2). Dem Begriffe der absoluten Heiligkeit Gottes gegenüber kann es kein geschaffenes Wesen geben, das ganz rein sey, und es ist in dieser Hinsicht wohl bemerkenswerth, daß, wenn das Hauptwort vom Sündigen חָטָא gebraucht wird, dem doch die Grundbedeutung des „Abirrens und Abfallens von einem Gegenstande" sicher zukömmt, dasselbe nicht in seiner Beziehung auf Gott mit מִן, sondern mit לְ verbunden vorkömmt;

es heißt nicht „abfallen von Jehova", wofür רָחַק und סוּר steht, sondern „nach ihm hin, ihm sündigen".

So steht das Wort des Alten Testamentes fest: אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא־חָטָא „es ist kein Mensch, der nicht sündigte" (1 Kön. 8, 46; 2 Chron. 6, 36), und לֹא יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָּל־חָי „es ist kein Lebendiger gerecht vor deinem Angesicht" (Ps. 143, 2). Die im Gesetze angeordneten Sündopfer machen dieses menschliche Sündenbewußtseyn zu einem das Volk Israel vorherrschend durchdringenden, und nirgends tritt dasselbe zur ernstesten Belehrung und Erweckung ergreifender hervor, als wenn am großen Buß- und Versöhnungstage der Hohepriester als „der Heilige Jehovas" (Ps. 106, 16), dennoch die Nothwendigkeit seiner eigenen Sühne durch ein besonderes Opfer für sich darstellen mußte. Aber es ist das Alte Testament deshalb ebenso weit entfernt, dem Menschen alle Kraft, sich durch Gesinnung, Wort und That das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, abzusprechen, sonst würde innerhalb desselben die Anforderung zum בַּקֵּשׁ und דָּרַשׁ יְהוָה, zum „Gott Suchen" nicht so oft gehört, und die erweckenden Reden aller Propheten wären leere und vergebliche Worte gewesen; Jesaja hätte nicht ausrufen können: „lernt Gutes thun" (1, 17)! Zwar scheint damit die Stelle Gen. 6, 5 im Widerspruche zu stehen, wo gesagt wird, daß „das Bilden der Gedanken des menschlichen Herzens beständig nur böse sey", indessen dürfen wir nicht übersehen, daß dort von der Erscheinung der furchtbar zum Höchsten aufgewachsenen Macht der Sünde in der vorfluthigen Zeit die Rede; später (8, 21) fehlt sogar jenes רַק, und es heißt bloß „das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse von seiner Jugend an", als sollte das רַק durch das מִנְּעָרָיו genauer erklärt werden, wie sich denn auch die leuchtende Gestalt Noahs als eine wohlthuende Ausnahme von der sonst Alles beherrschenden Regel des Sündenverderbens der Finsterniß der Zeit gegenüber erhebt. In der nachfluthigen Epoche, wo sich Gott von neuem in Abraham offenbaret, um dereinst in seinem Namen alle Völker, die sich in Folge hoch-

müthiger Auflehnung gegen den Herrn des Himmels in der Verwirrung ihrer Sprachen zerstreut hatten, wieder in der Einheit allgemeiner Bekehrung zu sich zu sammeln, scheidet sich die heilige Gemeinde Jehovas von den Heiden, als dem Reiche der Welt, das sich eitlen Göttern des Wahnes, „die Himmel und Erde nicht gemacht, und die verschwinden werden von der Erde und unter diesem Himmel" (Jer. 10, 11), unterwirft, und „vor dem Machwerk seiner eigenen Hände" niedersinkt. Die גּוֹיִם und יִשְׂרָאֵל bilden zwei scharf sich ausschließende Gegensätze auf Erden; in jenen wird Folge und dann Grund der Sünde der Götzendienst, in diesem soll der Gottesdienst die Macht der Sünde vertilgen, und nachdem Moses sein Gesetz der äußeren Absonderung und inneren Heiligung in dem obersten Gebote „es sollen dir keine anderen Götter seyn vor meinem Angesicht" (Ex. 20, 3) und in dem anderen daraus fließenden: „ich bin heilig, und ihr sollt auch heilig werden" gegeben, schließt sich alle Warnung der Hüter und Wächter desselben, der Propheten, in dem Worte Jeremias zusammen: „nach der Heiden Weise lernet nicht, und vor des Himmels Zeichen erbebet nicht: denn es erbeben die Heiden vor ihnen" (10, 2). Aber sie lernten immer fort unter den Heiden, vergaßen den treuen Gott des Bundes, der sie aus Ägypten, dem Hause der Knechte (Ex. 20, 2; Mich. 6, 4) geführt, der ihnen in der Offenbarung seines Gesetzes das erwiesen, „was er keinem Volke gethan" (Ps. 147, 20), und das Land, von Milch und Honig fließend, als Erbe überlassen: sie buhlten unter jedem grünen Baume mit den Göttern der Fremden. Daher bekämpfen die Propheten die Sünde vor allem in dem Götzendienst; er ist die schwere Schuld der Nation, die auf ihr lastet, der „Anstoß ihrer Schuld", מִכְשׁוֹל עֲוֹנוֹ (Ezech. 14, 3. 4. 7), diese „Vertauschung der Herrlichkeit Gottes mit Göttern, die keine sind und nichts nützen" (Jer. 2, 11), der „Wahrheit mit der Lüge des Bildes, in dem kein Geist" (10, 14), des „Lebendigen mit den Todten, den Leichen, die das ganze Land entweihen" (10, 10; 16, 18). In

dieſer Nationalſünde, dem „Abſcheu und Gräuel (תּוֹעֵבָה) vor Jehova", legt ſich der Schaden Joſephs als Schaden Adams ſo recht zu Tage: die Sünde iſt nicht nur ein „Verlaſſen und Verwerfen Gottes", ſondern auch ein „freies Ergreifen und Wählen des Nichtigen (הֶבֶל) zur Vernichtigung" (2, 5), weshalb Jeremia das Unrecht in dem rechten Worte trifft, wenn er ſagt: „zwei Übel hat mein Volk gethan: mich haben ſie verlaſſen, die Quelle lebendigen Waſſers, zu graben ſich Brunnen, zerbrechliche Brunnen, die das Waſſer nicht halten" (2, 13). Es iſt überhaupt für die gründliche Erfaſſung des Weſens der Sünde im A. T. ſehr belehrend, die ſie bezeichnenden und beſchreibenden Wörter, Ausdrücke und Redeweiſen einer genauen Unterſuchung zu unterwerfen, die Sünde, ſo zu ſagen, in der dort gebräuchlichen Sündenſprache zu leſen. Dieſe dunkle und unerfreuliche Sprache iſt beſonders in den Propheten ſehr reich, und wir dürfen uns einer wenigſtens gedrängten Entfaltung und Erklärung derſelben hier nicht entziehen.

Heben wir zuerſt diejenigen Wörter hervor, welche am häufigſten angetroffen die Sünde bezeichnen, ſo ſind deren beſonders drei: חַטָּאת oder חֲטָאָה, חַטָּאָה, חֲטָא, עָוֹן und פֶּשַׁע; von dem erſteren und letzteren kommen die entſprechenden Verbalformen vor, von dem mittleren wird keine ſo beſtimmt gefunden. Mag es immerhin der Fall ſeyn, daß dieſelben, wie man zu ſagen pflegt, unter ſich promiscue gebraucht werden, wie denn die gewöhnliche Strömung des Lebensverkehres die urſprüngliche Beſtimmtheit der in den Wortbezeichnungen niedergelegten, abgezogenen, begrifflichen Unterſcheidungen überall leicht abſtumpft und verwiſcht; aber einem jeden kömmt doch ſeine eigenthümliche Bedeutung zu. So finden wir jene drei Wörter in dem oben angeführten 32. Pſalm, der von der Vergebung der Sünde nach der Reue und Buße Davids handelt, neben einander, und zwar nur allein gebraucht. Er beginnt mit einem Zurufe des Heiles für den „der hinweggenommen dem פֶּשַׁע, bedeckt der חֲטָאָה, dem

Gott nicht anrechnet עָוֹן" (1. 2). Daß er einen genauen Unterschied zwischen den beiden letzten Namen macht, ergiebt sich deutlich aus V. 5, wo wieder alle drei gelesen werden, indem er am Schlusse sagt: „und du hobst auf חַטָּאתִי עָוֹן". Der Gebrauch des נָשָׂא zeigt unverkennbar, daß er עָוֹן mit einer getragenen Bürde vergleicht; es ist demnach die Sünde die drückende Last, die er sich aufgeladen, und so von der inneren חַטָּאת verschieden; die Verfehlung des göttlichen Willens oder Zieles, wie es im Gesetze hingestellt ist, wurde zur bestimmten äußeren Handlung. Denn darüber ist kein Zweifel, daß in dem Stammworte חָטָא zunächst der sinnliche Begriff des Verfehlens liegt, wenn es z. B. von dem Schleuderer gebraucht wird, der mit dem Steine nicht trifft (Richt. 20, 16). Am meisten entsprechend ist תָּעָה irren, und abirren, das aber seltener vorkömmt, z. B. מֵעַל יְהוָה oder בְּאַחֲרַי Ezech. 14, 11; 44, 10 von der Verirrung in den Götzendienst; das nom. תּוֹעָה findet sich nur Jes. 32, 6, das im Syr. vorzugsweise für die Ketzerei gebraucht wird. Auch das שׂוּם und שָׂטָה „abweichen" gehört hieher, aber gleichfalls selten; die סָטִים nur Ps. 101, 3, während das שָׂטִים Hos. 5, 2 zweifelhafter Erklärung ist. Streitiger ist die Grundbedeutung von עָוֹן; doch leiten wir es am sichersten von עָוָה ab, das in dem sinnlichen Begriffe der Krümmung und Verdrehung wurzelt, so daß es z. B. im Niph. von dem sich Krümmen vor Schmerz vorkömmt (Jes. 21, 3). Entschieden steht es aber besonders als Hiph. im sittlichen Sinne, von dem Verkehren des rechten Weges (Jer. 3, 21), selbst ohne Zusatz von דֶּרֶךְ, z. B. 2 Sam. 7, 14; es ist dem יָשַׁר gerade entgegengesetzt. Jedenfalls ist daher עָוֹן nie die Sünde im Innern, sondern die, welche zur עֲלִילָה, zur Handlung wird, mit welchem Worte häufig die verübte Einzelheit der Sünde bezeichnet ist, z. B. 5 Mos. 22, 14. 17, wo die עֲלִילוֹת דְּבָרִים erwähnt werden, oder auch רֹעַ מַעֲלָלִים (Jes. 1, 16; Jer. 4, 4). So steht auch Hos. 12, 9 עָוֹן und חֵטְא in dieser genauen Unterscheidung: „alle meine Arbeiten erwerben mir nicht אֲשֶׁר־חֵטְא עָוֹן", und wenn David

betet: „waſche mich ganz rein מִכַּבְּסֵנִי, und reinige mich מֵחַטָּאתִי", ſo verſteht er nach V. 12, wo er um ein reines Herz fleht, gewiß unter חַטָּאת die innere Sündenbefleckung; desgleichen finden wir dieſe Unterſcheidung Jeſ. 6, 7 in dem סָר עֲוֹנֵךְ und תְּכֻפַּר חַטָּאתֵךְ. Wenn wir der oft gemachten Bemerkung begegnen, daß עָוֹן an manchen Stellen auch die Folge der Schuld, die Strafe bedeute, ſo liegt dieſe freilich in jener nothwendig eingeſchloſſen, und es wäre denkbar, daß die letztere Bedeutung bisweilen ganz allein, oder wenigſtens vorherrſchend in dem Worte heraustrete, aber ſo entſchieden können wir das nicht behaupten; Jeſ. 5, 18 gehört ſicher nicht hieher, wo der Prophet ein Wehe über diejenigen ausruft, „welche mit Stricken des Frevels herbeiziehen הַעֲוֹן": denn, indem er dort in ſeiner Strafrede verſchiedene Claſſen von Sündern uns vor Augen ſtellt, hat er hier diejenigen im Sinne, welche mit Bewußtſeyn, ſo recht mit Luſt und Anſtrengung Schuld auf Schuld häufen; eher könnte man Pſ. 69, 28 verſucht ſeyn, in עָוֹן jenen Doppelſinn der Bedeutung hervorzukehren und תְּנָה־עָוֹן עַל־עֲוֹנָם zu überſetzen: „füge Strafe zu ihrer Schuld", ſicherer aber nehmen wir beide Male das Wort in einer und derſelben Bedeutung: „ſetze Schuld auf ihre Schuld", ſo daß wir den Sinn gewinnen: Gott möge die Frevler zu ihrer Strafe immer tiefer in Sünden verſinken laſſen. — Wenn wir demnach auch etymologiſch nicht berechtigt ſind, עָוֹן durch „Schuld" zu überſetzen, ſo wird es doch für culpa in ihrer Unterſcheidung von peccatum gebraucht; es iſt die Sünde, die als Verſchuldung gehoben werden muß. — Was nun das dritte Wort פֶּשַׁע betrifft, dem wir überall begegnen, und das z. B. Amos vorzugsweiſe wählt, indem er im Eingange ſeines Buches das Gericht Gottes über die Vergehungen einer ganzen Reihe von Völkern verkündet (1, 3. 6. 9. 11. 13; 2, 1. 4. 6), ſo bezeichnet es die Sündenthat als einen Bruch mit Gott: denn das Stammwort פָּשַׁע, ſo häufig mit Jehova in Verbindung geſetzt, iſt mit عصف, פָּסַק und فَسَقَ

„brechen" verwandt; so kömmt im collectiven Sinne Spr. 18, 19 אָח נִפְשָׁע vor „Brüder, die gegenseitig mit einander brechen". Bemerkenswerth ist aber, wie das verb. in der Regel mit בְּ construirt wird, selten mit עַל (Hos. 8, 1), פָּשַׁע בַּיהוָה, was man freilich „abfallen von Jehova" zu übersetzen pflegt, streng genommen aber heißen muß: in Jehova, d. i. obschon im Bunde mit ihm stehend, einen Bruch begehen, was sonst הֵפֵר בְּרִית ist (Lev. 27, 44). פֶּשַׁע und חַטָּאת sind auch nicht geradezu identisch; Jes. 1, 28 werden die פֹּשְׁעִים neben den חַטָּאִים noch besonders genannt, und Hi. 34, 37 scheint פֶּשַׁע stärkere Bedeutung zu haben, als חַטָּאת, wo es von Hiob heißt: יֹסִיף עַל חַטָּאתוֹ פֶּשַׁע „er fügt zu seiner Sünde noch Verbrechen", wie wir פֶּשַׁע im Deutschen wohl am treffendsten wiedergeben. Fassen wir demnach alle drei Wörter in ihrem Verhältnisse zu einander nochmals auf, so tritt die Sünde zuerst als חַטָּאת im Inneren des Menschen hervor und wird als äußere Bethätigung auch mit demselben Worte bezeichnet; als Verdrehung und Verkehrung des Geraden und Rechten wird sie zur Verkehrtheit im schlimmsten Sinne der offen vorliegenden Schuld, עָוֹן, und diese steigert sich zum פֶּשַׁע, zum vollständigen Bruch mit Gott, zum Verbrechen. Außerdem bieten sich uns noch verschiedene andere Bezeichnungen der Sünde dar, die gleichfalls eine Erwägung verdienen. So finden wir häufig סָרָה (z. B. Jes. 1, 5; 31, 6; 51, 13; Jer. 29, 32 u. a. St.) als entschiedene Zurückweichung von Gott, von סוּר, nicht סָרַר, widerspenstig seyn; מְשׁוּבָה in gleicher Bedeutung (Hos. 11, 7; 14, 5), besonders von Jeremia gebraucht (8, 5, auch im Plural מְשׁוּבוֹת, 2, 19); in seiner Strafrede zur Buße dreht sich Alles um das שׁוּב in seinem bedeutungsvollen Doppelsinne des sich Abkehrens von Jehova und Wiederzukehrens zu ihm; 3, 22 heißt es nachdrucksvoll: שׁוּבוּ בָנִים שׁוֹבָבִים „kehret wieder, ihr abgekehrten Kinder"! In dem עַוָּלָה und עָוֶל, auch עַלְוָה (Hos. 10, 9) von עָוַל liegt nach Vergleichung des Arab. عال gleichfalls die

Bedeutung der Abweichung von dem Rechten und das Verdrehen des Geraden; Jeſ. 26, 10 ſteht das יְעַוֵּל dem נְכֹחוֹת gegenüber (z. B. auch Pſ. 71, 4). Vorzüglich beachtungswerth ſind ferner die Wörter שָׁוְא und אָוֶן, welche eigentlich die Nichtigkeit bedeuten und für Frevel gebraucht werden. Vgl. z. B. Jeſ. 5, 18, wo wir ſchon der חַבְלֵי הַשָּׁוְא gedacht haben; אָוֶן, ſehr häufig vorkommend, wird gerne mit עָמָל verbunden, in dem ganz unſer doppelſinniges „Unheil" gegeben iſt; Jeſ. 10, 1 wird ein Wehe über diejenigen ausgerufen, welche feſtſetzen חֹקְקֵי־אָוֶן „Satzungen des Frevels und die da ſchreiben עָמָל"; Hiob 15, 35 ſtehen beide Wörter in vollkommen gleicher Bedeutung. Es erſcheint in dieſen Bezeichnungen das hochſittliche Urtheil ausgeprägt, daß die Sünde aus der Lüge (שֶׁקֶר) kömmt, eine Lüge iſt, und vor Gott zur Lüge, zum Wahne und zur Nichtigkeit (הֶבֶל) wird, weshalb auch namentlich die Götzen als Werke des שֶׁקֶר, הֶבֶל und אָוֶן verurtheilt werden. Damit hängt auch zuſammen, daß die Sünde Thorheit nicht nur genannt, ſondern auch benannt wird. In den erſten neun Capiteln der Sprüche Salomos erſcheint die כְּסִילוּת als Perſonification in der Geſtalt eines buhleriſchen Weibes (9, 13), das beſonders den Jünglingen auflauert, ſie an ſich zu locken, um ſie zu den finſteren Tiefen des Todtenreiches hinabzuſenden; ihr Gegenbild iſt die חָכְמָה, welche ihren Jüngern den Baum des Lebens verheißt (3, 18; 9, 1 u. fl.), aber am ſtärkſten iſt in dem vorzüglich in den Sprüchen und im Hiob vorkommenden Worte תּוּשִׁיָּה, dem der Begriff des wahren Seyns (יֵשׁ) zum Grunde liegt, die Verbindung von Weisheit und Heil in dem Beſtande des Weſens, allem Scheine der Thorheit gegenüber, ausgedrückt (Spr. 2, 7). Daher bezeichnet נְבָלָה, Thorheit, recht eigentlich die innere Schlechtigkeit, welche Verfall und Verweſung in ſich ſelber trägt und mit ſich bringt; das Stammwort נָבֵל, verwandt mit נָפַל und בָּלָה, vereinigt die Bedeutungen des Hinſinkens, Verwelkens und Thöricht- und Schlechthandelns (Spr. 30, 32), und נְבֵלָה „Leiche" iſt von נְבָלָה „Thorheit" nur durch die

Punctation unterſchieden. Der Unglaube iſt die höchſte Thorheit, nach dem Ausſpruche des Pſalmiſten (14, 1) אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ אֵין אֱלֹהִים „es ſpricht der Thor in ſeinem Herzen: es iſt kein Gott". Sinnig umfaßt נְבָלָה Hi. 42, 8 die Thorheit der Sünde und ihre Folge, aber am häufigſten iſt das Wort für wirkliche Schandthat im Gebrauch (Richt. 19, 25), beſonders für Werke verabſcheuungswürdiger Unzucht (Gen. 34, 7; Deut. 22, 21 u. a. St.); es iſt beachtungswerth, wie es mit זִמָּה zuſammengeſtellt iſt, um den milderen Begriff der Thorheit zu beſeitigen, und dieſe als die Ausgeburt überdachter Bosheit, als Laſter zu brandmarken (Richt. 20, 6): denn זִמָּה, von זָמַם ausſinnen, aber beſonders etwas Böſes, kann zwar auch im allgemeinen Sinne ſtehen (Hi. 17, 11), doch wird es vorzugsweiſe im übelſten angetroffen, und namentlich auch von dem gröbſten Verbrechen der Buhlerei (Ezech. 16, 27, 43; 22, 11; Hi. 31, 11). Hier zeigt ſich die Sünde als böſer Gedanke hauptſächlich in den natur- und geſetzwidrigen Abſcheulichkeiten der Wolluſt, in dem Verſinken des Menſchen in die Fleiſchlichkeit. In gleicher Weiſe tritt auch an die Stelle der נְבָלָה die אִוֶּלֶת, die verſtockte Thorheit (Pſ. 38, 6; 69, 6): denn אָוַל = אוּל deutet auf Verſtärkung, und die אֱוִילִים ſtehen unter den פְּתָיִים und כְּסִילִים beſonders in den Sprüchen Salomos in vorderſter Reihe. Das mildeſte Wort für Sünde, ſo recht der זִמָּה entgegengeſetzt, iſt שְׁגָגָה, von שָׁגַג = שָׁגָה irren, das Vergehen aus Unkunde, Irrthum (Lev. 4, 2. 22. 27; Pred. Sal. 5, 5), auch שְׁגִיאָה (Pſ. 19, 13) genannt, wozu einem Theile nach „die Sünden der Jugend" (Pſ. 25, 7; Hi. 13, 26) zu rechnen ſind. Es iſt aber für die Tiefe des Sündenbegriffes von nicht zu überſehender Wichtigkeit, daß auch ſolche Vergehungen, die נִסְתָּרוֹת, das Verborgene (Deut. 29, 28), die עֲלוּמִים, die heimlichen Sünden (Hi. 20, 11; Pſ. 90, 8), als Verſchuldungen betrachtet wurden, und eigene Sühnopfer im Geſetze dafür angeordnet waren. Derjenige, heißt es, welcher ſündiget, בִּשְׁגָגָה, wird zu einem אָשֵׁם, er iſt ſchuldig, und bedarf des אָשָׁם, des Schuld-

opfers (z. B. Lev. 4, 22), das von dem חַטָּאת, dem Sündopfer, unterſchieden wird. Indem wir aber hier auf dieſen ſchwer zu beſtimmenden Unterſchied nicht näher eingehen können, da ſoviel deutlich erhellet, daß das Schuldopfer nicht bloß für Irrthums- und Unterlaſſungsſünden dargebracht werden ſollte, bemerken wir nur, daß אָשָׁם unter den für Sünde gebräuchlichen hebräiſchen Wörtern dasjenige iſt, welches dem Begriffe nach am meiſten mit unſrem deutſchen „Sünde", ſey ſie bewußt oder unbewußt, übereinſtimmt. Es haftet an ihm der beſondere Begriff der nothwendigen Abbüßung einer Schuld, die man auf ſich geladen. Wir erſehen dieſes aus der Beleuchtung des Zuſammenhanges an Stellen, wo das Zeitwort אָשַׁם vorkömmt; es ſteht in ſolcher Verbindung, daß ihm geradezu die Bedeutung des „Büßens" beigelegt werden muß, z. B. Hoſ. 10, 2: „glatt war ihr Herz", עַתָּה יֶאְשָׁמוּ „nun müſſen ſie es büßen", oder 5, 15: עַד אֲשֶׁר־ יֶאְשְׁמוּ „bis daß ſie büßen, und mein Angeſicht ſuchen", und ebenſo Jo. 1, 18: „ſelbſt die Heerden der Schafe נֶאְשָׁמוּ, erſcheinen, als hätten ſie ſich mitverſchuldet und ſollten mitbüßen". Wenn wir das Wort etymologiſch betrachten, ſo ſcheint es ſich mit Vergleichung des שָׁמֵם am erſten auf die Grundbedeutung des Verwüſtens zurückführen zu laſſen; wir gewinnen dann den Begriff der Schuld als einer Störung und Zerſtörung der heiligen Ordnung, wie ſie im Geſetze vorgeſchrieben iſt; אָשָׁם iſt die Verſündigung am Staate, an der Theokratie, inſofern der Einzelne, gegen den ſie gerichtet iſt, ein unverletzliches Glied des Ganzen iſt, an deſſen Spitze der Heilige von Israel ſteht. Daher heißt es auch Jer. 51, 5: „denn ihr Land iſt voll von אָשָׁם", mit dem beſonderen Beiſatz מִקְּדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל „wegen des Heiligen von Israel"; ebenſo iſt die Femininalform אַשְׁמָה „Verſchuldung", beſonders in den Büchern der Chronik gebraucht, z. B. 2 Chron. 28, 13 לְאַשְׁמַת יְהוָה עָלֵינוּ „, zur Verſchuldung gegen Jehova, die über uns kömmt". Vorzüglich bemerkenswerth iſt in dieſer Beziehung Jer. 2, 3: „heilig iſt dem Jehova Israel, ſeine Erſt-

lingsfrucht: Alle, die es verzehren, werden büßen, es soll Unheil kommen über sie". Wenn wir diese Stelle mit Lev. 22, 15 u. 16 in Zusammenhang bringen, wo gesagt wird: „sie sollen nicht entweihen das Heilige der Söhne Israels, das, was sie haben für Jehova, und sollen sie nicht tragen lassen עֲוֹן אַשְׁמָה, das bestimmte Vergehen der Verschuldung, indem sie ihr Heiliges essen", so erhellet deutlich, was wir auch sonst aus dem Abschnitt über das Schuldopfer wahrnehmen (Lev. 5, 20—26; 6, 1—7; Num. 5, 6 u. fl.), daß die אַשְׁמָה, welche hier genau von der Schuld an sich unterschieden wird, vorzüglich als eine Beraubung von Seiten einer einzelnen Person an dem theokratischen Heiligthum gefaßt wurde. Wir finden daher auch, daß die häufige Redeweise מָעַל מַעַל ganz besonders als Grund der אַשְׁמָה gebraucht wird (Lev. 5, 15. 20; Num. 5, 6 u. s. w.); מָעַל, wie die Vergleichung des arabischen مَعَلَ zeigt, hat aber ursprünglich die Bedeutung des „Beraubens", erscheint indessen im Hebräischen nur in dieser höchsten Beziehung, wenn einer an einem Heiligen und dadurch sich an Gott selbst, so zu sagen, vergreift, so daß es am häufigsten in der Formel מָעַל מַעַל בַּיהוָה, oder bloß מָעַל בַּיהוָה vorkömmt, und dann auch geradezu mit חָטָא identisch ist, z. B. Ezech. 14, 13; 16, 8, wie denn in diesem allgemeinen Sinne das nom. מַעַל so vorkömmt, z. B. Hi. 21, 34; immer aber ist seine Grundbedeutung eine Veruntreuung am Heiligsten, und deshalb braucht auch wohl Hiob gerade dieses Wort für Sünde, weil er hervorheben will, daß die Erwiederungen seiner Freunde bei genauer Prüfung zuletzt nur als ein מַעַל, als ein Frevel am Heiligsten übrig bleiben, oder sich darauf zurückführen lassen. So wird auch z. B. der König Usia des מַעַל bezüchtigt, weil er im Tempel die priesterliche Verrichtung des Räucherns übernommen (2 Chron. 26, 19). Es können dergleichen Veruntreuungen allerdings auch unabsichtliche seyn, und wenn für solche das Gesetz sogar ein eigenes Opfer vorgeschrieben,

nur nicht allein für dieſe, ſo erkennen wir abermals, wie gründlich das Alte Teſtament die Sünde als eine Verunreinigung des Reinen faßt, die geſühnt werden muß; ſie wird zu einer טֻמְאָה ſchon durch die zufällige und nachher bemerkte Berührung eines äußerlich unreinen Gegenſtandes (Lev. 5, 3), und kein Prophet hat eine ſo ſcharfe Scheidung zwiſchen dem Reinen und Unreinen gezogen, als Ezechiel, vorzüglich in ſeinem letzten Buche, in dem er den neuen Tempel aufbaut und die neue Prieſterſchaft einrichtet, „den Unterſchied zu lehren zwiſchen Heiligem und Gemeinem, und kund zu thun den Unterſchied zwiſchen Unreinem und Reinem" (44, 23). Der Begriff der Sünde als einer Entweihung des Heiligen liegt auch in dem verb. חָנֵף, das beſonders von der Befleckung des heiligen Bodens und Landes gebraucht wird (Jer. 3, 2); חֹנֶף ſteht daher als Vermeſſenheit des Menſchen gegen Gott und iſt ein ſehr ſtarkes Wort (Jer. 32, 6); der חָנֵף iſt ein recht frecher Sünder, z. B. Hi. 8, 13; 13, 16: „denn vor ſein Angeſicht darf kein חָנֵף kommen". Die ſtärkſte Bezeichnung aber der Sünde als einer Verunreinigung, Entweihung und Entheiligung iſt in dem זָנָה gegeben, womit auf die durchgreifende Anſchauung des Bundes als einer heiligen Ehe des Volkes mit Gott, worauf ſich die mannigfaltigſten Redeweiſen beziehen, hingedeutet wird; die götzendieneriſche Schuld iſt Hurerei, זְנוּנִים, die fremden Götter ſind die Buhlen. Die Israeliten verlaſſen treulos (בָּגַד) Jehova, ihren Gemahl, wandeln andren Göttern nach, an denen ſie ihre Luſt haben, und treiben Ehebruch (נָאַף); ja, das iſt ein Hauptwort für die Sünde, daß ſie זְנוּנִים oder זְנוּתִים und נֵאֲפִים ſey; es wimmelt in den Propheten von hieher gehörigen Ausdrücken, Vergleichungen und Redeweiſen; vgl. beſonders Hoſea zu Anfang ſeines Buches und Ezechiel 16 u. 28. Der Götzendienſt iſt als Lüge der Wahrheit zur verführeriſchen Macht der alten Schlange geworden, welche die Sinnlichkeit des Volkes reizt und das לֵב סוֹרֵר וּמוֹרֶה „das widerſpenſtige und empöreriſche Herz" (Jer. 5, 23) zum Abfall von dem treuen Gott des Bundes

verleitet, so daß die Söhne Israels סָרֵי סוֹרְרִים „Abtrünnige der Widerspenstigen" werden (Jer. 6, 28); sie sind ein בֵּית מְרִי „ein Haus der Widerspenstigkeit", wie Ezechiel sie vorzugsweise immer nennt (2, 5. 6. 7. 8; 3, 9. 26; 12, 2. 3. und an vielen Stellen). So wirkt die חֲמָאָה, die im לֵב עָקֹב und סוֹרֵר ihren Sitz hat, auf die חֶמְדָּה „die Lust" — die Götzen heißen daher חֲמוּדִים (Jes. 44, 9) — und die Lust setzt die מְרִי in Bewegung, und diese wird zum entschiedenen מֶרֶד, zur Empörung der That des Treubruchs: denn wir sollen wahrscheinlich diesen Unterschied noch zwischen מָרָה und מָרַד setzen; wenigstens steht dieses letztere Wort in vorzüglich starker Bedeutung Hi. 24, 13, wo die מֹרְדֵי־אוֹר als Widersacher des Lichtes unter den frechsten Frevlern genannt werden. Vortrefflich zeichnet Jeremia den Anfang des Sündenlaufes, wenn der, welcher ein עֶבֶד יְהוָה, ein wahrer Freier, dem Gott sein Joch zerbrochen und seine Bande gelöst, in der עֶבְרָה und dem גַּבְהוּת, in dem Übermuthe und Stolze seines Herzens ausruft: לֹא אֶעֱבֹד „ich will nicht dienen" (2, 20), und sein Volk spricht: רַדְנוּ „wir wollen frei umher laufen" (vgl. auch das wohlgewählte רוד im Sinne der falschen Freiheit Hos. 12, 1), „und nicht ferner zu dir kommen" (2, 31). In diesem Scheingefühle der Ungebundenheit gehen die זֵדִים „die Übermüthigen", die מַתְעִים „die Verführer" der Treuen (Ps. 19, 14), in dem זְדוֹן לֵב (Spr. 11, 2), „sich abkehrend in ihrem Laufe" (Jer. 8, 6) auf ihren eigenen Wegen, „rückwärts und nicht vorwärts gewandt" (7, 24), „Gott den Nacken und nicht das Angesicht zukehrend" (2, 27); sie „verlassen und verschmähen Gott, fremden Göttern dienend" (5, 19; Jes. 1, 4); „ihn kränkend, מַכְעִיסִים (Jer. 7, 19) merken sie nicht auf sein Wort, verwerfen es und verachten sein Gesetz" (6, 19; 8, 9), werden „Männer des Bluts" (Ps. 55, 24; 59, 3 u. a. St.), die „mit ihrem Munde segnen, und mit ihrem Herzen fluchen" (Ps. 62, 5); „sie weigern sich, Zucht anzunehmen, verhärten ihre Angesichter, mehr als Fels, sie weigern sich, sich zu bekehren" (5, 3), und „wandeln in den Rathschlägen, in

der Starrheit ihres bösen Herzens" (3, 17; 7, 24; 9, 13 u. ſ. w.); verſtockt (קְשֵׁי לֵב Ezech. 3, 8), frech von Stirn und Angeſicht (חִזְקֵי מֵצַח, עַזֵּי פָּנִים Ezech. 3, 8; 7, 24 vgl. m. 5 Moſ. 28, 50), Spötter, Verdreher der Wahrheit, Läſterer (לֵצִים Pſ. 1, 1; Jeſ. 28, 4), „die in ihren eigenen Augen klug" (Jeſ. 5, 21), „die zum Böſen ſagen gut, und zum Guten bös, die Finſterniß in Licht, und Licht in Finſterniß, die Bitteres in Süß und Süß in Bitteres verwandeln" (Jeſ. 5, 20), die ſagen: „wir haben geſchloſſen einen Bund mit dem Tode, und mit der Hölle einen Vertrag gemacht: denn die Lüge ſetzen wir zu unſrer Zuflucht, und im Truge ſind wir wohlgeborgen" (Jeſ. 28, 15) — ſo „ſchreiten ſie von Bosheit zu Bosheit fort, und wollen in ihrem Truge (בְּמִרְמָה) Gott nicht erkennen" (Jer. 9, 2. 5); ſie ſagen: „ich habe nicht geſündigt" (Jer. 2, 35). Es ließe ſich leicht dieſe Stufenleiter der Sünde von der erſten Regung der Luſt (תַּאֲוָה) zum Übermuth (עֶבְרָה), Hochmuth (גַּבְהוּת, גַּבְהוּת) und Stolz (רוּם) bis zur äußerſten Spitze des Frevels in der Gottvergeſſenheit und der ärgſten Verſtockung noch mit den treffendſten Bezeichnungen weiter belegen, aber dieſe gedrängte Zuſammenſtellung wird zu unſrem Zwecke ſchon genügen. Suchen wir nun zuletzt nach einem Ausdrucke, in dem das finſtere und abſcheuliche Weſen der Sünde am abſchreckendſten dargeſtellt wird, ſo iſt er uns Jeſ. 57, 20 gegeben: „die Böſen ſind wie das aufgeregte Meer: denn ruhen kann es nicht, und ſeine Waſſer regen auf Schlamm und Koth". Die Böſen werden רְשָׁעִים genannt, und dieſes iſt der allgemeinſte Name derſelben, wie auch רֶשַׁע und רִשְׁעָה als abstr. vorkömmt. Genau genommen bilden aber die רְשָׁעִים den ſchärfſten Gegenſatz zu den צַדִּיקִים, und wie die Grundform צָדַק urſprünglich „hart und feſt ſeyn" bedeutet, ſo רָשַׁע „unruhig bewegt ſeyn", wie denn auch an der eben angeführten Stelle des Propheten die רְשָׁעִים paſſend mit dem aufgeregten Meere verglichen ſind, und noch (V. 21) hinzugefügt wird: „es iſt kein Friede den Böſen". Es liegt zunächſt nur in dem רָשַׁע die leidenſchaftliche Erregtheit

durch die Luſt, und Pſ. 1, 1 hat doch immer die Erklärung ſehr viel für ſich, daß nach einer Steigerung in den Worten des Verſes, in dem Verhältniß zu dem הָלַךְ, dem עָמַד und dem יָשַׁב, ſowie der עֵצָה, dem דֶּרֶךְ und dem מוֹשָׁב, die רְשָׁעִים als auf der unteren Stufe ſtehend, freilich immer als die von dem Böſen Getriebenen und Bewegten noch von den חַטָּאִים, den ausgemachten Sündern der That, und dieſe wieder von den לֵצִים, den frivolen Spöttern, unterſchieden werden. Ebenſo iſt in dieſer Hinſicht auch eine Stelle im Hiob (3, 17) bemerkenswerth, wo bei der Beſchreibung der Ruhe im Todtenreich geſagt wird: dort hören die רְשָׁעִים auf zu zittern, חָדְלוּ רֹגֶז, wo wenigſtens in dem gewählten Namen der Böſen die Bedeutung der Unruhe hervorgekehrt wird, wie es denn auch Pſ. 32, 10 von dem רָשָׁע heißt, er habe „viele Schmerzen" auszuſtehen. Wir ſind aber weit entfernt, in Abrede zu ſtellen, daß dann רָשָׁע, welches häufig in einem ganz allgemeinen Sinne gebraucht wird, im Gegenſatze zu dem צַדִּיק, wonach die ungerechten Richter beſonders diejenigen ſind, welche מַצְדִּיקֵי רָשָׁע „Rechtſprecher des Ungerechten" genannt werden (Jeſ. 5, 23 vgl. mit Spr. 17, 15. Ez. 23, 8), zur vollendeten Bosheit, Ungerechtigkeit, wie der Geſinnung, ſo der Handlung wird. In dieſem Gegenſatze ſtehen צַדִּיק und רָשָׁע entſchieden Pſ. 45, 8. Ezech. 21, 8. 9. Die Ungerechtigkeit ſteigert ſich zum Höchſten in dem verfolgungsſüchtigen Haſſe der Gerechten, und faſt alle Pſalmen ſind der Klagen der Frommen darüber voll; רָשָׁע wird zur שִׂנְאָה, ja zur שִׂנְאַת חָמָס (Pſ. 25, 19), „zum Haſſe der Gewaltthat". Dieſes letztere Wort, ſtärker noch als עֹשֶׁק, Bedrückung, beſonders der Armen, wo die Selbſtſucht zum gewaltſamen Eingriff wird, findet ſich ſehr viel, wo von der gröbſten und frechſten Beleidigung und Beeinträchtigung des Rechtes des Einen gegen den Andern die Rede, und wenn die Ungerechten die Überhand bekommen, dann heißt es: מָלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ חָמָס (Ez. 8, 17) „ſie haben das Land angefüllt mit Gewaltthat", und „die Stadt iſt voll von Gewaltthat" (7, 23); aber הַחָמָס קָם לְמַטֵּה־רֶשַׁע

„die Gewaltthat wird zum Stabe" d. i. zur Strafe der Ungerechtigkeit (7, 11). Fragen wir nach einer Bezeichnung der Selbstsucht, der Wurzel alles Sündigens, von ihrer ersten Regung bis zu ihrem Herausbruch in Stehlen, גָּנַב, Rauben und Plündern, בָּזַז, שָׁסָה, Tödten und Morden, רָצַח, דָּרַג, Ehebrechen, נָאַף mit dem ganzen Register der Fleischesvergehungen, des זָנָה, so liegt sie in der קִנְאָה, nach der Verkehrung ihres Lichtes im „Liebeseifer", in „Eifersucht" und „Neid"; auch das Wort בֶּצַע können wir sodann hieherziehen, wo die קִנְאָה in die That übergeht, und in der Beraubung „Gewinn" sucht; der בּוֹצֵעַ בֶּצַע ist der Egoist (Spr. 1, 19; 16, 27; Jer. 6, 13), wobei nach der Grundbedeutung des verb. die sich äußernde Selbstsucht treffend in das „Zerschneiden und Zerreißen" gesetzt wird. Betrachten wir endlich noch das Wort, in welchem das Böse nach allen seinen Beziehungen zum Ausdruck kömmt, so ist es jenes, welches wir schon oben zur Bezeichnung der Beschaffenheit des Herzens gefunden haben, wenn dieses לֵב רַע genannt wird; keines wird häufiger angetroffen, als dieses הָרַע und רָעָה, welches das inwendige und auswendige Böse umfaßt, und wir gedenken der leider! immer wiederkehrenden Formel: וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה „er that das Böse in den Augen Jehovas". Will der Prophet alles Böse der Welt zusammenfassen, so sagt er פָּקַדְתִּי עַל תֵּבֵל רָעָה (Jes. 13, 11), und oben in der angeführten Stelle, wo der immer tiefere Verfall des Volkes geschildert werden sollte (Jer. 9, 2), hieß es: מֵרָעָה אֶל־רָעָה יָצָאוּ; soll das vollendete Böse hervorgehoben werden, so verbindet Hosea רַעַת רַעַתְכֶם „das Böse eures Bösen" (10, 15); ebenso drängt Ezechiel das ganze Sündenregister des Volkes in den Ausruf zusammen: „und es geschah nach allem deinem Bösen, אַחֲרֵי כָּל־רָעָתֵךְ, wehe, wehe dir, spricht der Herr Jehova" (16, 23), und „eh' offenbart ward deine Bosheit" (57); ja, was wir „Bosheit" nennen, wird Spr. 16, 30 entschieden durch כִּלָּה רָעָה „er hat die Bosheit vollendet" bezeichnet, indem dort von dem Falschen und Heimtückischen die Rede ist. Das רָעָה ist dem טוֹבָה

gerade entgegengesetzt, wie wir immer das הֵרַע und הֵיטִב einander gegenüber finden (Jes. 1, 16. 17), und in dem Übel liegt auch die Folge als Übel, wie in dem Guten das Gute, das einem widerfährt (Jes. 3, 10. 11). Etymologisch verhält sich's mit רוּעַ und רָעַשׁ wie mit רָשַׁשׁ; es hat zur Grundbedeutung das unruhig Erregtseyn, so daß es selbst vom Lärmen, Jubeln und Jauchzen steht, während umgekehrt auch das Herz רֵע genannt wird, wenn es von Kummer und Betrübniß bewegt ist (Spr. 25, 20). Will endlich die hebräische Sprache die Niedrigkeit und Schlechtigkeit zugleich in ihrer Verderblichkeit ausdrücken, so wählt sie dafür das starke Wort בְּלִיַּעַל „Nichtsnutzigkeit", welches besonders gerne mit אִישׁ, אָדָם, בֵּן verbunden wird; beide Bedeutungen durchdringen sich am stärksten in dem יֹעֵץ בְּלִיַּעַל Nah. 1, 11, und Ps. 18, 5 steht das Wort in gleichem Sinne, nimmermehr für „Todtenreich"; Hi. 34, 18 heißt es: „darfst du zu einem König sagen בְּלִיַּעַל"? und parallel folgt dann geradezu רָשָׁע. Wir könnten, nachdem wir sorgfältig der Sünde und ihrem Ausdruck im A. T. nachgegangen, unsere Betrachtung nicht besser, als mit den Worten Jeremias schließen, die er sein Volk in Reue und Buße aussprechen läßt: נִשְׁכְּבָה בָּשְׁתֵּנוּ „da liegen wir in unserer Schande" (3, 25), und „unsere Schmach bedecket uns: denn Jehova, unsrem Gott, haben wir gesündiget und unsre Väter von unsrer Jugend an bis auf diesen Tag". Ja, הַבֹּשֶׁת „die Schande" ist die Sünde, die an dem Menschen haftet.

Aber, wiederholen wir von neuem, wer hat diesen Schandfleck auf das Blatt der Menschengeschichte geschrieben? — Der reine Finger des guten und heiligen Gottes nicht. Doch der Satan? — Wir haben bereits gesehen, daß der נָחָשׁ nicht der Vater der Sünde, der sie erzeugte, sondern nur arglistiger Versucher, Unterhändler und Verführer war. Da aber der Satan später doch im A. T. erscheint, so dürfen wir einer genauen Forschung nach seinem Wesen nicht ausweichen.

Bei der Schärfe des monotheistischen Begriffes, wie wir ihn

oben herausgestellt haben, erwarten wir von vornherein im A. T. keinen Herrn und Gebieter eines Reiches böser Geister, der mit dem Schöpfer Himmels und der Erde um die Alleinherrschaft kämpfte; der „Fürst der Welt" hat keine Macht vor Dem, der spricht: „es werde! der gebietet, und es steht da; der den Himmel neiget ganz allein, und versiegelt die Gestirne, in dessen Hand der Athem alles Lebenden". Wer etwa nur in den „Kosmos des Alten Testamentes", wie der größte Naturforscher den 104. Psalm genannt, hineingeschaut und in diesem hellen Weltspiegel das Angesicht Gottes gesehen, wird den Teufel im Alten Testament nicht suchen und vermissen. Und wie könnte vor dem Lichte des Heiligen von Israel der selbstständige Beherrscher der Finsterniß Gestalt und Platz gewinnen? — In dem Reiche der Heiden, in dem sich die Macht des Bösen festgesetzt, das in seiner Gottvergessenheit, Auflehnung und hartnäckigen Empörung gegen das Königthum Jehovas, des „Felsen von Israel", die „Welt" des Alten Testamentes bildet, müßten wir den „ἄρχων τοῦ κόσμου" (Joh. 14, 30) am ersten ausfindig machen können. Und allerdings haben die גּוֹיִם in der Gemeinschaft ihrer Verwerfung des Einen allmächtigen, lebendigen und heiligen Gottes, aber in ihrer Zerspaltung in der Anbetung der mannichfaltigsten Götzen, ihre Herren, שֵׁדִים und בְּעָלִים, vor denen sie die Kniee beugend Opfer des Gräuels darbringen, und im Gefolge derselben ihre Wahrsager, Zauberer und Todtenbeschwörer, die im Dunkeln ihr Wesen treiben, während die Propheten im klaren Scheine des Tages reden und wirken; aber die Götzen sind nicht אֱלֹהִים, „Starke", sondern אֱלִילִים, „Nichtige", ja מֵתִים, „Todte", die „weder Gutes noch Böses thun können" (Jes. 41, 23; Jer. 10, 5), und unter den verschiedenen Namen, die ihnen beigelegt werden, kömmt nicht einer vor, der sie als „die Bösen" bezeichnete. Nur der Aberglaube des götzendienerischen Volkes mit seinen von dem Bundesgotte abgefallenen Königen, die mit wenigen Ausnahmen „thaten, was böse war in den Augen Jehovas", nennt sie „Her-

ren", vor dem Glauben der Frommen und Propheten aber schwinden sie in „Lüge" und „Nichts". Hätte selbst der Wahn der Ungläubigen einen „Herrn der Herrn" erdichtet, vor dem treuen Gottesbewußtseyn wäre הַבַּעַל בְּעָלִים dem Jehova gegenüber doch nicht הַשָּׂטָן. Dieses ist nun der Name, der im Alten Testamente zwar einem bösen Geiste gegeben wird, aber ὁ σατανᾶς ist doch nicht ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, sondern er erscheint nur als ὁ διάβολος in der Bedeutung und Eigenschaft des κατήγωρ (Apoc. 12, 10), des „Anklägers". Fragen wir zuerst nach der Bedeutung seines Namens, so liegt freilich keineswegs in dem Stammwort שָׂטַן ursprünglich die besondere des „Anklagens", sondern es steht wie das verwandte שָׂטַם und das arab. شَطَنَ für „befeinden" überhaupt; שָׂטַם finden wir Gen. 27, 41 in einem Zusammenhange gebraucht, der uns den Schluß ziehen läßt, daß es noch stärker sey, als שָׂנֵא „hassen": denn es heißt von Esau: „וַיִּשְׂטֹם אֵת־יַעֲקֹב wegen des Segens, womit ihn sein Vater gesegnet"; und es läßt sich voraussetzen, daß er seinen Bruder mit dem bittersten und heftigsten Hasse werde gehaßt und verfolgt haben; ebenso ist dasselbe verb. auch Cap. 50, 15 gebraucht, wo die Brüder Josephs fürchten, dieser möchte sie nach dem Tode des Vaters, um ihnen alles Übel zu vergelten, was sie ihm einst zugefügt, feindselig behandeln, woraus hervorgeht, daß in dem שָׂטַם die Bethätigung des שָׂנֵא in der stärksten Weise zu suchen sey; dasselbe ergiebt sich aus Vergleichung der Stellen Hi. 16, 9 u. 30, 21; in der ersteren sind Ausdrücke der Wuth gehäuft: „sein Zorn zerreißt mich, er knirscht mit seinen Zähnen gegen mich, וַיִּשְׂטְמֵנִי", wo das bloße Hassen zu schwach wäre, und in der anderen heißt es geradezu „mit der Stärke deiner Hand תִּשְׂטְמֵנִי". Auch das nom. מַשְׂטֵמָה steht Hos. 9, 7 von der heftigsten Befeindung Gottes, und wir sind genöthigt, es in dem unmittelbar folgenden Verse ebenso zu fassen, nicht in der Bedeutung von Schlinge, als ganz parallel dem vorausgehenden פַּח, obschon es richtig ist, daß שִׂטְנָה „fes-

ſeln, binden" bedeutet; es liegt in מַשְׂטֵמָה nur die gewaltſame Bedrängung und Einengung, nicht ſowohl die liſtige Überwindung. Ziehen wir nun das hier näher liegende שָׂטָן in Betracht, ſo bietet es ſich uns mehrmals in den Pſalmen in gleicher Bedeutung dar: Pſ. 38, 21 u. 109, 4, wo von der ungerechten Widervergeltung in der gewaltſamen Behandlung eines Schuldloſen die Rede iſt; in dem letzteren Pſalme V. 20 u. 29 finden wir auch die Pluralform des Particips von den Widerſachern, die als die grauſamſten Verfolger des Leidenden geſchildert werden; aber ſelbſt שָׂטָן zeigt ſich uns V. 6, obwohl nicht הַשָּׂטָן, wie er nachher in der Chronik, dem Buche Hiob, und beim Propheten Sacharja zum Vorſchein kömmt. Dennoch aber erſcheint er an dieſer Stelle, wenn auch nicht als „der", doch als „ein Ankläger", als ein gehäſſiger Widerſacher vor Gericht. Der ſchwer Beleidigte wendet ſich mit ſeiner Bitte an Gott, er möge über ſeinen Feind einen Ungerechten (רָשָׁע) im Gericht beſtellen, und „ein Widerſacher (שָׂטָן) möge demſelben zu ſeiner Rechten ſtehen", gerade wie Sachar. 3, 1 vom Satan berichtet wird, daß er zur Rechten des Hohenprieſters Joſua den Platz eingenommen. So ſcheint in der gerichtlichen Sprache der Widerſacher des Angeklagten den Namen שָׂטָן geführt zu haben. Dieſer Name findet ſich aber noch an anderen Stellen nur in ſeiner allgemeinen Bedeutung. In der Geſchichte Bileams begegnen wir ihm, wo erzählt wird, daß der Engel Jehovas ſich jenem als Satan entgegengeſtellt, לְשָׂטָן לוֹ, und es läßt ſich hier nicht von ferne daran denken, daß der מַלְאַךְ יְהוָה ſich für Bileam in den Satan verwandelt habe, ebenſo wenig als er in dieſem Zuſammenhange als ein Ankläger gelten kann; das Wort bezeichnet ſicher nur Einen, der dem Andern hemmend, und ſeinem Fortgehen ſich widerſetzend in den Weg getreten (Num. 22, 22). Eher könnte man ſich verſucht fühlen, 1 Kön. 5, 18 den Satan wenigſtens zu merken, wenn auch nicht beſtimmt zu ſehen. Salomo in ſeiner Botſchaft an den König Hiram, wegen des beabſichtigten Tempelbaues, läßt

dieſem ſagen, daß Jehova ihm nun zu dieſem ſchon von ſeinem Vater beſchloſſenen Werke die nöthige Ruhe verliehen; ringsherum Frieden und אֵין שָׂטָן וְאֵין פֶּגַע רָע „kein Satan und keine ſchlimme Plage". Da es im Buche Hiob der Satan iſt, der über dieſen die Plagen verhängt, ſo möchte es ſcheinen, als ob Salomo in dem gebrauchten, faſt ſprüchwörtlich klingenden Ausdruck auch auf ihn angeſpielt habe, aber, genau genommen, ſagt er nicht: „der Satan", und in dem אֵין שָׂטָן würde dann die Vorausſetzung mehrerer Satans gegeben ſeyn, was wenigſtens im Widerſpruche zu der Lehre von „dem Satan", הַשָּׂטָן, ſtände. Wir faſſen daher jene Worte Salomos am vorurtheilfreieſten und einfachſten nur ſo, daß er dankbar gegen Gott gerühmt, keinen Widerſacher im Kriege zu haben, und von keiner Plage im Frieden, etwa Hungersnoth oder Seuche, heimgeſucht zu ſeyn. So ſteht denn auch beſtimmt שָׂטָן in demſelben Buche der Könige von einem Feinde, den Jehova dem Salomo erweckt, Cap. 11, 14 in der Perſon Hadads, des Edomiters, und V. 23 Reſons, des Sohnes Eljadas, der auch ein Widerſacher Israels blieb, ſo lange Salomo lebte (25). Ebenſo finden wir ſchon 1 Sam. 29, 4 שָׂטָן gebraucht, wo die Fürſten der Philiſter fürchten, der von dem Könige Achis aufgenommene und unter ſeinem Schutze in Ziklag wohnende David werde, wenn es zum Kampfe mit den Israeliten komme, ihrem eigenen Herrn „לְשָׂטָן בַּמִּלְחָמָה" werden. Werfen wir aber zuletzt noch einen Blick auf die Stelle 2 Sam. 19, 23, wo David unwillig, daß ihn die Söhne Zerujas verhindern wollen, dem Schimei das Leben zu ſchenken, ausruft: „was habe ich mit euch zu ſchaffen, daß ihr mir heute לְשָׂטָן werdet", ſo gewinnen wir auch hier nur in dieſem Namen die Bedeutung eines Widerſprechers und Widerſachers. Es bleiben uns demnach nur noch drei Stellen übrig, in denen allein, aber auch wirklich der Satan als eine beſtimmte Perſönlichkeit erſcheint: im Prologe des Buches Hiob 1, 6 u. fl. 2, 2 u. fl.; Sach. 3, 1. 2 u. Chron. 2, 1. Faſſen wir vor allem Natur und Weſen des διάβολος, wie der Ale-

randriner הַשָּׂטָן überſetzt, ſcharf in's Auge, ſo machen wir zuerſt ſeine Bekanntſchaft, wie er plötzlich in die heilige Schaar der vor Gott verſammelten Engel, welche durch den Namen בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, „Söhne des Gottes" ausgezeichnet werden, hineintritt. Auf die Frage Jehovas: „von wo kömmſt du her"? antwortet er „von einem Streifzug auf der Erde, von einer Wanderung auf derſelben". Das verb. שׂוּט, welches er gebraucht, hat 2 Sam. 24, 2. 8 ſicher die Bedeutung des das Land Durchziehens, um etwas auszukundſchaften; David giebt dort dem Joab den Auftrag, zum Zwecke einer Volkszählung alle Stämme Israels zu durchſtreifen (שׂוּט) und dieſelben zu muſtern. Ebenſo gebietet auch Jeremia (5, 1) שׂוֹטְטוּ בְּחוּצוֹת „durchſtreifet die Straßen von Jeruſalem", um einen Einzigen zu finden, der Recht thut. Der Prophet Amos, wo er die dürre Zeit verkündet, in der das Volk nach dem Worte Gottes hungern werde, bedient ſich gleichfalls des יְשׁוֹטְטוּ לְבַקֵּשׁ „ſie ſtreifen umher, zu ſuchen das Wort" (8, 12). Sacharja (4, 10) nennt herrlich die Augen des Wächters im Himmel מְשׁוֹטְטִים בְּכָל־הָאָרֶץ, wie auch dieſer Ausdruck 2 Chron. 16, 9 vorkömmt. Bei Daniel endlich ſteht das יְשׁוֹטֵט (12, 4) gerade ſo von dem Durchforſchen des Buches, wie wir unſer „Durchlaufen" gebrauchen. Aus der Vergleichung aller dieſer Stellen geht unzweifelhaft hervor, daß der Satan nicht müſſig auf der Erde umhergewandelt ſeyn, ſondern in einem beſtimmten Auftrage, und zwar Jehovas ſelbſt, ſeinen Streifzug gemacht haben werde, da immer das verb. mit dem Zwecke des Suchens und Forſchens in Verbindung geſetzt wird. In dem Geſpräche Gottes mit Satan wird ja auch berichtet, daß Jehova ihn bevollmächtigt habe, mit Allem, was Hiob gehöre, zu deſſen Prüfung frei zu ſchalten, und man könnte ſogar nach der vorausgehenden Frage: „haſt du auf meinen Knecht Hiob gemerkt"? die Vermuthung hegen, Gott habe ihm ſchon früher in Bezug auf denſelben einen Auftrag gegeben, ihn wenigſtens zu beobachten. Wenn wir daher auch weit davon entfernt ſind, den Satan zu einem

bloßen „Weltkundſchafter", wie Mehrere gethan, zu machen, und ihn etwa gar in den Schatan nach einer Ableitung ſeines Namens von שׂטם zu verwandeln, ſo können wir doch nicht in Abrede ſtellen, daß er zunächſt in jener Eigenſchaft vor unſren Augen auftritt. Er iſt keineswegs der leibhafte Teufel, das Haupt der Finſterniß, kein Herr, der „Fürſt dieſer Welt", ſondern er iſt ein Diener Gottes, der ſich in die Zahl der guten Engel miſchen darf, und den Jehova nicht aus ihrer Mitte weiſt; im Gegentheil Gott würdigt ihn einer Frage, und erkundigt ſich bei ihm nach Hiob. Aber freilich er iſt kein guter Geiſt, ein unter den „Gottesſöhnen" fremdes, ja ſeinem Namen nach ihnen entgegengeſetztes Weſen, er iſt nicht bloß ein Widerſacher, ſondern der Widerſacher vorzugsweiſe, und, wie wir gleich im Folgenden ſehen, der Ankläger κατ' ἐξοχήν im himmliſchen Gericht. Denn als Gott ihm ſeinen Knecht Hiob wegen ſeiner unvergleichlichen Frömmigkeit und Rechtſchaffenheit geprieſen, klagt er dieſen, als einen in Folge ſeiner Gottesfurcht Hoch- und Reichgeſegneten des Eigennutzes an, und die Frage: „fürchtet auch umſonſt Hiob Gott"? klingt und iſt allerdings ſataniſch genug. Er glaubt an keine uneigennützige Frömmigkeit, und das ſtark betonte וְאִם־לֹא, „doch (11) — ſtrecke nur deine Hand aus, und rühre an Alles, was ihm gehört, wahrlich! er wird dir in dein Angeſicht den Abſchied geben" — iſt ganz des Satans würdig. Als ihm hierauf Gott Vollmacht über das ganze Beſitzthum Hiobs, nur unter der ausdrücklichen Bedingung, daß er an ihn ſelbſt nicht Hand anlege, gegeben, macht er der feindlichen Bedeutung ſeines Namens alle Ehre, und vollzieht ſeinen Auftrag meiſterhaft. Nicht mit einem Male zerſtört er Wohlſtand und Glück des frommen Mannes, ſondern nach und nach nimmt er dem Reichen, was ihm gehört, und macht ihn arm. Drei Schläge in immer verſtärkterem Grade führt er gegen ihn, aber dabei in ſo raſcher Aufeinanderfolge, daß während der eine Bote das geſchehene Unglück Hiob verkündet, der andere ſchon wieder dazu tritt, um noch größeres Leid ihm zu

berichten, und außerdem war der jedesmalige Überbringer der sprüchwörtlich gewordenen Hiobspost auch der nur allein Übriggebliebene, bloß deshalb verschont, damit er Unglücksbote sey; dieses wiederholte עוֹד זֶה מְדַבֵּר וְזֶה בָּא hebt die wahrhaft teuflische Berechnung in dem Ausführungsplane des Satan eindringlich genug hervor. Auf das Glücklichste in der bösesten Weise ist es auch ausgedacht, daß die Söhne und Töchter Hiobs gerade ein festliches Mahl im Hause des Erstgeborenen begehen, als die Unglücksfälle über ihn hereinbrechen, ja, daß während ihres fröhlichen Zusammenseyns das Haus, von einem heftigen Wüstenwinde ergriffen, zusammenstürzt, und sämmtliche Kinder bis auf den Boten, der die letzte und furchtbarste Trauerkunde überbringen sollte, unter den Trümmern begraben werden. Erscheint nun auch hier der Satan immer nur als bevollmächtigter Diener Gottes, und ist auch nicht die fernste Andeutung davon gegeben, daß er eine selbstständige Macht über den Sturm (19) und über das Feuer des Himmels (16) besitze, so zeigt er doch in der Vollführung seines Werkes das bösartigste Wesen und Geschick, sowie die heillosesste Kunst. Dennoch aber feiert er keinen Triumph über die Treue Hiobs, und wir hören, nachdem er bei zwei Unglücksbotschaften ganz geschwiegen, nach Vernehmung der dritten, obschon er in tiefster Trauer sein Kleid zerreißt und sein Haupt abscheret, keine Klage und nichts Anstößiges gegen Gott, sondern das größte Wort der demuthsvollen und freien Hingebung in des Allerhöchsten Willen, das im Alten Bunde ausgesprochen worden: „der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; der Name des Herrn sey gelobt"! Als daher bei der Wiederholung derselben Scene im Himmel, mit denselben Worten erzählt, Jehova in weitere Verhandlung über Hiob mit dem Satan tritt, darf er ihm sein böses חִנָּם (1, 9) mit einem anderen חִנָּם (2, 3) vergelten: „du hast mich gereizt", den „ohne Ursache" zu verderben, von dem du gesagt, daß er mich nicht „ohne Ursache" fürchte. Aber der Satan verzweifelt nicht an dem Gelingen seines Planes,

den festen Knecht Gottes doch noch zum Falle zu bringen, und erinnert Jehova bei seiner weiteren Verdächtigung des Frommen an die menschliche Selbstsucht an ihrer reizbarsten Stelle. Er greift ihn an seinem eigenen Leibe und Fleische an, und indem er den Satz ausspricht: „Alles, was der Mann hat, giebt er für sein Leben", fügt er ein noch böseres אוּלָם hinzu, „doch — strecke nur deine Hand aus, und rühre ihn an seinem Fleische und Gebeine an, so wird er dir in dein Angesicht den Abschied geben". Hier tritt nun der teuflische Character des Satan noch besonders darin hervor, daß der, welcher an gar keine Aufopferung der Liebe, die Leib und Leben dahin geben kann, glaubt, im Allgemeinen doch eine Wahrheit über die menschliche Natur ausspricht, die aber wie Spott und Hohn in seinem Munde klingt. Diese Wahrheit wird jedoch gerade an Hiob zur Lüge, und dem „Geist, der stets verneint", und „ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft", wird die Rechnung gründlich verdorben. Denn nachdem er in Folge neuer Ermächtigung Gottes, Hiob nun an seinem eigenen Fleische zu versuchen, ohne jedoch seinem Leben Gefahr zu bringen, ihn mit den schmerzhaftesten Brandbeulen von der Fußsohle bis zum Scheitel bedeckt hat, und der unaussprechlich Leidende sogar von seinem eigenen Weibe gereizt wird, einem Gotte, der solche furchtbare Qualen auf ihn gelegt, vor seinem unvermeidlichen Tode zu entsagen, bleibt dennoch dessen Treue unerschüttert, und er versündigt sich auch nicht mit einem Worte; im Gegentheil, wir vernehmen abermals aus seinem Munde, indem er der Versucherin ihre gottlose Thorheit verweist, einen Spruch der lautersten und hingebendsten Frömmigkeit: „also das Gute wollen wir von Gott empfangen, und das Üble wollen wir nicht annehmen"? — Und als die drei Freunde, ihm ihr Mitleiden zu bezeugen, zu ihm gekommen, und er nach langem gegenseitigem Schweigen, endlich, von den unerträglichsten Schmerzen gefoltert, in die Verwünschung des Tages, der ihn geboren werden ließ, ausbricht, entfährt ihm noch nicht die

leiſeſte Klage gegen Gott; erſt nachdem die Freunde als Tröſter, die ſie ſeyn ſollten, ſich in Ankläger verwandelt, und gegen ſein heiligſtes, aber demüthiges Bewußtſeyn eines vor Menſchen ſchuldloſen und gerechten Wandels ſein ſchweres Leiden als Folge ſchwerer Schuld in ſich immer ſteigernder und verletzenderer Stärke ihm vorzuhalten nicht müde werden, läßt er ſich zu einer kühnen Sprache über die Unbegreiflichkeit der göttlichen Vergeltung auf Erden, in dem Verhältniſſe der Frommen zu den Frevlern, allerdings hinreißen; aber er ſpricht doch nicht ſowohl gegen Gott, als gegen ſeine Freunde in ihrem unverſtändigen und liebloſen Urtheile über ihn, ſowie in ihrer einſeitigen Vertheidigung des Gerechten, und beugt ſich zuletzt vor dem Geheimniſſe der undurchdringlichen Weisheit der Weltregierung. So ſtark auch einzelne Reden klingen mögen, in denen er ſich bei der Verwundung ſeines Geiſtes durch die ſtechenden Worte der Freunde, und bei der Durchbohrung ſeines Fleiſches durch die glühenden Schmerzen Luft macht, nimmermehr hat er die ſpöttiſche Vorherſagung des Satan „er werde endlich ſeinem Gott in's Angeſicht den Abſchied geben" erfüllt. In der glühendſten Feuerprobe des Glaubens erhebt er ſich zu der gewiſſeſten Hoffnung, er werde dereinſt noch von Gott in ſeiner Schuldloſigkeit gerechtfertigt werden; er weiß, daß ſein Erlöſer lebt. Und als Jehova zuletzt erſcheint, weiſt er zwar Hiob auf die Schranken ſeiner Endlichkeit hin, indem er ihn vor die Wunderwerke der Schöpfung führt und ihn einen יִסּוֹר und מוֹכִיחַ nennt, der gewagt, mit dem Allmächtigen zu ſtreiten, aber er krönet ihn doch ſeinen Freunden gegenüber, die er als Schuldige verurtheilt, mit dem Kranze des Siegers, dem keine höhere Genugthuung zu Theil werden kann, als daß er von dem gerechten Richter gewürdigt wird, ein Sühnopfer für die Beſchämten darzubringen. Hiob empfängt doppelt wieder, was er verloren, und ſtirbt in einem hohen, vom Leben reich geſättigten Alter. Der Satan iſt verſchwunden und verſtummt. — Werfen wir ihm aber noch einen Scheideblick zu, ſo erſcheint er nach dem

Kunstplane unsres Buches mindestens in einem poetischen Lichte, obschon in der widerwärtigsten Gestalt. Der Schöpfer unsres philosophisch-poetischen Werkes ist jedenfalls der Erste, der einen שָׂטָן, einen Widersacher und Ankläger, durch das ה art. auszeichnet und ihn in den Schriften des Alten Bundes als eine bestimmte Persönlichkeit einführt. Auf Erden hat er ihn nicht gesehen, sondern im Himmel. Aber sein Buch giebt sich durchaus als ein dichterisches Werk zu erkennen; der Verfasser ist Poet, und nicht Prophet; eine Vision berichtet er nicht. Daher liegt es dem vorurtheilsfreien Betrachter sehr nahe, den Satan Hiobs als eine poetische Figur zu fassen, gleich dem Mephistopheles in dem größten Gedichte unserer Nation. Mir wenigstens ist dieses unzweifelhaft: denn ich vermag es nimmermehr mit jenem dem Kerne des außerordentlichen Werkes einwohnenden hohen und reinen Geiste in Einklang zu bringen, daß der Verfasser desselben in Wahrheit an einen auf der Erde umherschweifenden Widersacher Gottes, der ihm aber dienstbar, geglaubt habe. Der, welcher „bis an die Enden der Erde blickt, der sieht was unter dem ganzen Himmel ist" (28, 24), sollte eines Kundschafters bedürfen, der nach dem Frommen spähen muß, und der, „in dessen Augen die Sterne selbst nicht rein, der seinen Heiligen Mangel beilegt" (4, 18), sollte einem schadenfrohen Diener das Geschäft der Prüfung und die Vollstreckung der Plagen seines Frommen übertragen haben, dessen Herz und Nieren er durchschaute? — Der Allmächtige und Allweise, wie ihn die Schlußreden des Buches mit einer Macht verkünden, die wir sonst nirgends vernehmen, sollte eines solchen schlechten Gehülfen in seinen himmlischen Veranstaltungen und Ausführungen benöthigt seyn? — Der Heilige (6, 10) sollte wirklich zum Satan gesagt haben: „du hast mich verführt וַתְּסִיתֵנִי, ihn ohne Grund zu verderben" (2, 3)? So hätten wir aber, um einen Widerspruch aus dem Wesen Gottes selbst herauszuheben, diesen in den Dichter unsres Buches hineingetragen, wollten wir anders nicht unsere bis jetzt festgehaltene Überzeugung

von der künſtleriſchen Einheit des Werkes aufgeben, und den Prolog mit aus dieſem Grunde einem anderen Verfaſſer zuſchreiben. Aber der erzählende Eingang wie der Ausgang des Buches iſt uns zum Verſtändniß der Wechſelreden Hiobs durchaus unentbehrlich; das herrliche dramatiſche Kunſtwerk verwandelt ſich mir wenigſtens dann nur in ein Bruchſtück lyriſcher Poeſie. Eher würde ich daher immerhin den dogmatiſch-philoſophiſchen Widerſpruch ſtehen laſſen, als die Kunſtvollendung des ganzen poetiſchen Wunderbaues zerſtören. Aber jener Widerſpruch iſt auch weder in dem Glauben, noch in der Philoſophie des Verfaſſers vorhanden, ſondern er liegt in dem Dichter, der ſich deſſen bewußt iſt, aber in der freien Bewegung ſeines ſchöpferiſchen Geiſtes ſich von ihm ebenſo wenig beſchränken ließ, als der unſrige, der auch in ſeinem tiefſinnigen Gedichte, nach dem Vorbilde des altteſtamentlichen, Gott mit Mephiſtopheles über Fauſt verhandeln läßt, obgleich aus ſeinen religiös-philoſophiſchen Bekenntniſſen keineswegs hervorgeht, daß er wirklich an den Teufel, wenigſtens an den, welchen er ſelbſt geſchaffen, im Ernſte geglaubt habe. Zur Freiheit des Dichters gehörte, ſich ſelbſt die Veranlaſſung, wie es zugegangen, daß der durch ſeine Frömmigkeit, ſein Glück und ſchweres Leiden berühmte Hiob ſolch' eine harte Prüfung habe über ſich ergehen laſſen müſſen, bilden zu dürfen, und er machte von derſelben einen ſo geſchickten Gebrauch, daß der vorbereitend-erzählende Eingang nicht nur in der äußeren Form eine epiſche Vollendung bekam, ſondern er erhob auch dadurch, daß er die Bildungs- und Entwickelungsgeſchichte des unverſchuldeten Leidens des Frommen bis zu ihrem begründenden Anfang und Vorgang im himmliſchen Rathſchluſſe verfolgt, ſeinen Helden zu einer wahrhaft tragiſchen Perſönlichkeit; er prägte ſo erſt ſeinem Gedichte den Character eines dramatiſchen auf, das nun in der Entfaltung aller drei Dichtungsarten, der dramatiſchen in dem Begriff, der epiſchen in der Erzählung, der lyriſchen in der unmittelbar friſchen Bewegtheit, in dem Erguſſe des Gefühls, die Be-

wunderung aller Zeiten geworden, und die Wahrheit ſeines didactiſchen Zweckes in der vollkommenſten Schönheit erfüllt hat. Die ganze und volle Wahrheit, welche der Weiſe unſres Buches in lebendiger Vergegenwärtigung und poetiſcher Veranſchaulichung lehren wollte, erhalten wir erſt dann, wenn wir den Prolog, die Wechſelreden zwiſchen Hiob und ſeinen Freunden, und den Epilog zuſammenfaſſen; ſo nur begreifen wir auch die Nothwendigkeit der Einführung des Satans. Sehen wir bloß auf den mittlern Haupttheil des Stücks, ergiebt ſich uns als der einzige Zweck des hocherleuchteten Dichterweiſen, die Grundlehre des Alten Teſtaments von der Vergeltung des heiligen und gerechten Gottes in das hellſte Licht der Wahrheit zu ſtellen, und dieſelbe von beſchränkter und liebloſer Auslegung zu reinigen, dergeſtalt, daß er zeigt, wie das Leiden des Menſchen nicht immer als Strafe begangener Schuld betrachtet werden dürfe, ſondern auch in der geheimnißvollen Weisheit Gottes ſeinen unerklärbaren Grund haben könne; zur Entdeckung dieſer troſtvollen Wahrheit läßt der pſychologiſch-fein berechnende Dichter ſeinen leidenden und mit Zweifel im Glauben, aber nicht am Glauben an Gott ringenden Helden zuletzt zur Beſchämung der einſeitig urtheilenden Freunde ſelbſt gelangen. Aber er will für ſich noch etwas Höheres offenbaren, was er auch theilweiſe in den Reden Elihus hindurchblicken läßt: daß auch der Frömmſte durch Leiden geprüft, immer noch höher geläutert und erprobt werden müſſe, und dieſe Lehre ſtellt er im Prologe voran. In dem Epilog aber, der zum Abſchluſſe der Geſchichte nicht fehlen durfte, fügt er hinzu, daß die Prüfung der leidenden und geduldig ausharrenden Frömmigkeit ihr zuletzt zu einem verdoppelten Lohne gereiche. So tröſtet der Dichter in dem von ihm erkannten Berufe, Verkündiger der göttlichen Wahrheit zu ſeyn, die Frommen der leidenden Menſchheit in ſeinem unvergleichlichen Lehrgedicht; aber er hat darin auch noch ein Wort mit den Böſen zu reden, zu denen er die Freunde nicht rechnet, die nur auf eine kurzſichtige und verkehrte Weiſe zur Kränkung des Schwerleiden-

den für Gott eifern. Den Böſen will er beweiſen, daß es nicht nur eine beharrliche Frömmigkeit im Leiden, ſondern auch eine uneigennützig-demüthige in den Tagen des Glückes gebe. Sie hören wir in der verdächtigenden Anklage Hiobs: „fürchtet er auch Gott umſonſt? hat er nicht ihn, und ſein Haus, und Alles, was ihm gehört, ringsherum wie mit einem ſchützenden Zaune ſichernd umhegt? Das Werk ſeiner Hände hat er geſegnet, und ſeine Heerden breiten ſich im Lande aus" (1, 10). Als ihren Vertreter braucht er den Satan, nicht, wie man gewöhnlich meint, nur aus dem Grunde, um das Böſe, das Hiob widerfährt, nicht unmittelbar von Gott ableiten zu müſſen: denn hier gilt vor dem folgerichtigen Denken, das wir dem ſcharfen Verſtande des großen Dichters nicht werden abſprechen dürfen, kein Unterſchied von unmittelbar und mittelbar; in dieſer Rettung der Heiligkeit Gottes würden wir den Begriff ſeiner allmächtigen Weisheit ſchwächen; die ſogenannte Zulaſſung von Seiten Gottes iſt und bleibt eine dürftige und ungenügende Auskunft. Es verhält ſich vielmehr damit ſo, daß das, was Hiob erfährt, nur in dem Sinne des Böſen ein Böſes iſt, und in dem Willen deſſelben zu einem ſolchen werden ſoll; in den Augen Gottes iſt das Leiden Hiobs ein Gutes und wird für ihn zu einem Guten; als Böſes im Satan wird es vereitelt; das אָוֶן iſt Nichtigkeit und Lüge. Das wußte unſer Weiſer auch, daß der allmächtige Gott nicht auf den Vorſchlag des Satan einzugehen benöthigt geweſen, um ſeinen Zweck mit Hiob zu erreichen. Wenn er ihm daher den Auftrag giebt, die Plagen über Hiob zu verhängen, ſo kömmt es dem Dichter dabei nur darauf an, den Widerſacher und Ankläger in ſeinem ſchadenfrohen Weſen zu zeichnen, und wenn er das oben erwähnte anſtößige Wort: „du haſt mich verführt, ihn ohne Grund zu verderben" zum Satan ſpricht, ſo können wir dieſes im Bewußtſeyn Gottes nicht als Wahrheit, ſondern nur als Ironie betrachten. Die mildernde Umſetzung des הַסִּית in „Verleiten", oder „Reizen" kann nichts helfen: denn nach der buchſtäblichen Auffaſſung des ſtarken

Wortes und nach der Beobachtung des Erfolgs hat Satan Gott nicht bloß zum Verderben Hiobs gereizt, sondern er hat ihn wirklich dazu gebracht, den frommen Knecht mit Plagen zu belegen. Der Satan, in dem früheren Nachasch versteckt, wäre dann in der That an Macht bedeutend gewachsen; er hätte nicht den Menschen, sondern Gott selbst verführt. Viel weniger das Ansehn Gottes gefährdend wäre es gewesen, wenn er, entsprechend der Rolle, welche die Schlange im Paradiese übernommen, an das Weib Hiobs herangetreten wäre und es etwa in den Worten angeredet hätte, die dieses zum Manne spricht. Nehmen wir aber jenes וַתְּסִיתֵנִי nur vom Standpuncte Satans aus in der besagten Weise gesprochen, so sinkt er zu einem bloßen Verläumder, Ankläger und dienenden Vollstrecker eines ihm wohlthuenden, schlimmen Geschäftes herab. Er ist freilich immer noch böse genug, und in seinem Verhältnisse zu Gott, vor dessen Thron er erscheinen darf, ein so räthselhaftes Wesen, daß wir nach seiner Herkunft genauer zu fragen gedrungen sind. Allerdings ist er Theil von jener geheimnißvollen Macht, die, wie wir bereits gesehen, einen dunklen Schatten in das Licht des Paradieses warf. Von dem Glauben an das Vorhandenseyn einer solchen Macht giebt der Verfasser unsres Buches Zeugniß, und wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß dieser Glaube seine eigene Überzeugung gewesen. Daß aber in der subjectiven Dogmatik desselben, wenn wir so sagen dürfen, die Einzelperson in einer bestimmten Verkörperung des Bösen vorgekommen, läßt sich wenigstens nicht beweisen, und ist mindestens sehr unwahrscheinlich. In Moses und den Propheten hat er sicher den Satan nicht vorgefunden, ja, nicht einmal einen Satan, was merkwürdig genug ist; nirgends heißt es in den Reden der Propheten: „hütet euch vor dem Satan", und in den mosaischen Schriften wird der Teufel niemals citirt, was doch zu erwarten gewesen, wenn er in der Glaubensüberlieferung des Volks seine Stelle gehabt. Der Name שָׂטָן freilich war ihm sicher bekannt, wie wir ihn im Sprachgebrauche für Widersacher im

Allgemeinen und für Ankläger im Gericht gefunden. Am geeignetsten für seine Verwandelung eines Satan in den Satan bot sich ihm die Stelle Ps. 109, 6 dar, in welchem Liede überhaupt der Inhalt sich um das שָׂטָן dreht, und der Dichter im schärfsten Gegensatze zu V. 6 so schön und versöhnlich mit den Worten schließt: „Gott wird zur Rechten des Armen stehen". Der Psalm wird David zugeschrieben, und so verschieden auch das Urtheil über die Abfassungszeit unsres Buches ist, kein Kritiker wird wohl gegenwärtig bei der muthmaßlichen Festsetzung derselben seinen vordavidischen Ursprung behaupten wollen. Man hat freilich von manchen Seiten dem David diesen Psalm abgesprochen, und besonders aus dem Grunde, daß der sonst so edle und großmüthige Sänger nicht so heftige Verwünschungen über seine Verfolger habe ausstoßen können. Aber dieser Grund bleibt immer nur eine Voraussetzung, und warum sollte der Kriegesheld, von einem heftigen Gemüthe gegen seine Feinde bewegt, bei aller sonstigen Stille der Seele vor dem himmlischen Freunde, seinem Felsen und seiner Burg, obschon er in der Verschonung des wehrlos in der Höhle schlafenden Saul, der ihm als Gesalbter des Herrn eine unantastbare Persönlichkeit war, einen des frommen Knechtes würdigen Edelmuth bewies, nicht auch in den stärksten Worten die Strafe des Gerechten über seine heimtückischen Widersacher haben erflehen können? Und zugegeben, es liege ein unverkennbarer Widerspruch in diesem Psalm mit anderweitigen Äußerungen Davids hier vor, so hat ja auch die Geschichte im Leben desselben sich bestreitende Gegensätze keineswegs verdeckt. Sollte aber auch der fragliche Psalm David nicht selbst angehören, so folgte daraus immer nicht, daß er in eine spätere Periode zu verlegen sey; indessen ist er so beschaffen und die Sprache verräth so wenig eine nachdavidische Färbung, daß die Kritik keine geeignetere Persönlichkeit als Verfasser des Liedes ausfindig wird machen können, als gerade David, der wie selten einer von Gewalt und Hinterlist bedrängt war. Jedenfalls läßt sich der Beweis nicht führen,

daß unſer Lied ſpäter als das Buch Hiob entſtanden, und wenn dieſes doch der Fall ſeyn ſollte, ſo iſt es mir wenigſtens, vorausgeſetzt, daß der Dichter jenes gekannt, nicht wahrſcheinlich, daß er שָׂטָן, ſondern vielmehr הַשָּׂטָן יַעֲמֹד עַל־יְמִינוֹ geſchrieben haben werde. Und ſo muß es uns immerhin geſtattet ſeyn, ſoweit man überhaupt in ſolchen kritiſchen Dingen mit Zuverſicht ſchließen darf, den Dichter Hiobs aus dieſer Quelle bei der Bildung ſeines Satans wenigſtens mitſchöpfen zu laſſen. Jedenfalls bedürfen wir zu ſeinem Verſtändniß nicht der Herbeiziehung eines Einfluſſes aus der Fremde, von Perſien her: denn wenn wir auch eine ſolche Miteinwirkung des Parſismus auf die Geſtaltung der ſpäteren jüdiſchen Dämonologie und Satanalogie nicht verkennen, ſo möchte ſich wohl kaum ein Kritiker geneigt erklären, unſer Buch nach ſeinem Urſprunge ſo tief herabzurücken, wo eine ſolche Einwirkung möglich geweſen, oder es gar um des Satans willen in die letzte Periode der hebräiſchen Literatur zu verlegen. Höchſtens könnten wir nur einen leiſen Anfang einer Berührung mit der Perſiſchen Lehre annehmen, wenn wir aus anderen Gründen es wahrſcheinlich finden, daß der Dichter am Ende des Exils gelebt und ein poetiſcher Genoſſe des großen Propheten Jeſ. 40—66 geweſen, der des Koreſch auf das Ehrenvollſte gedenkt, aber freilich gerade einen Gott mit Entſchiedenheit bekennt, der „bildet Licht und ſchaffet Finſterniß" (45, 7). Daher gehen wir weit ſicherer, wenn wir unſren Dichter auf dem Grunde des altteſtamentlichen Bewußtſeyns vom Böſen zur Perſonification deſſelben in der Eigenſchaft dieſes Satans, wie er ihm zum Zwecke und Plane ſeines Gedichtes dienlich war, gelangen laſſen.

Wenn oben bemerkt wurde, wir müßten es auffallend finden, daß die Propheten vom Satan keinen Gebrauch gemacht, und zwar weder dogmatiſch, noch ethiſch und auch nur bildlich, ſo hatten wir dabei ſchon eine Ausnahme im Sinne, aber nur eine einzige, im dritten Capitel Sacharjas V. 1 u. fl. Hier begegnen wir dem Satan, ſeinem Hauptzuge nach, wie bei Hiob. Der

Prophet ſchaut in einer Viſion den Hohenprieſter Joſua, „ſtehend vor dem Engel Jehovas, und der Satan ſtand zu ſeiner Rechten, ihn anzufeinden" d. i. anzuklagen, לְשִׂטְנוֹ; und es ſprach Jehova zum Satan: „es dräue Jehova dir, Satan! und es dräue Jehova dir, er, der erwählet hat Jeruſalem"! Es iſt alſo abermals eine gerichtliche Verhandlung, in welcher der Satan das Amt des Anklägers verwaltet. Er ſteht zur rechten Seite Joſuas, wie auch in der oben angeführten Pſalmſtelle, aus der dort hervorgeht, daß der Ankläger ein Übergewicht über den Angeklagten haben ſoll: denn der zur Rechten hat einen Vorrang vor dem zur Linken. Wirklich erſcheint auch der Hoheprieſter, als Vertreter des heiligen Volkes, im Folgenden mit ſchmutzigen Gewanden bekleidet, welche das Sinnbild der Verunreinigung der Heiligung, der Schuld, ſind. Aber der Satan, obgleich er dieſes Mal wirklich Grund zur Anklage hat, wird doch zu Boden geſchlagen. Der Engel Jehovas, offenbar Schutzengel des Volks, den der Prophet als Stellvertreter Gottes in ſeiner ganzen Machtvollkommenheit einführt, ſo daß er ihn als Jehova ſelbſt zu Satan ſprechen läßt: „es dräue Jehova dir, Satan", bedient ſich gegen ihn in dem יִגְעַר des ſtärkſten Ausdrucks der Beſchwichtigung des ſich gegen den Allmächtigen auflehnenden Trotzes und Widerſtands, wie dieſes verb. ſteht, wenn der Herr dem aufwogenden Meere oder dem Getümmel der Heiden Ruhe gebietet (Pſ. 106, 9; Jeſ. 17, 13 u. a. St.). Und der Satan, der vor dieſem dräuenden Worte des göttlichen Mundes weichen muß, erleidet eine noch ſchmählichere Niederlage als bei Hiob: denn Hiob hatte keine ſchmutzige Gewande an, aber Joſua, und doch befiehlt Jehova „der einmal Jeruſalem erwählet hat, den Brand, den er herausgeriſſen aus dem Feuer", ſeinen Engeln, ihm jene auszuziehen und ihm Feierkleider anzulegen. Jehova ſpricht: „ſieh' ich laſſe vorübergehen vor dir deine Schuld", und vor dieſem Worte der Gnade muß der Satan fliehen. Fragen wir aber, wie er in unſer Buch hereingekommen, ſo ließe ſich bei ſeiner ausgemacht ſpäten Entſtehung

im perſiſchen Zeitalter, da wir überdieß die Engelslehre bedeutend, etwa nur mit der in den Viſionen Ezechiels verglichen, erweitert finden, hier von Parſismus reden; indeſſen nothwendig bedürfen wir dieſer Annahme auch jetzt nicht einmal: denn der Satan Sacharjas iſt ganz der Hiobs, und wir dürfen keinen Anſtand nehmen, unſere Überzeugung dahin auszuſprechen, daß der Prophet dem Dichter ſeinen Ankläger entlehnt und nach ſeiner freien Symbolik von ihm einen ſinnbildlichen Gebrauch gemacht. Darin könnten wir wenigſtens auf allgemeine Zuſtimmung rechnen, daß der des Buches Hiob, in welche Zeit es auch verſetzt werden möge, nicht nach den Viſionen Sacharjas gedichtet worden. Es iſt aber wieder auch bei unſrem Propheten bemerkenswerth, daß der Satan nur eine raſch vorübergehende Erſcheinung iſt, wie wir denn auch in den ſpäteſten Schriften überall dieſelbe Beobachtung machen. — Die Stelle im zweiten Buche der Chronik 21, 1 bleibt uns noch allein übrig. Der Satan wird aber hier ganz kurz abgethan. Zwar erſcheint שָׂטָן ohne Artikel, „Satan ſtellte ſich hin gegen Israel", aber es iſt nicht von ferne zu bezweifeln, daß es der Widerſacher vorzugsweiſe ſey, deſſen Bekanntſchaft wir bei Hiob und Sacharja gemacht haben. Es wird hier dieſelbe Begebenheit erzählt, die wir 2 Sam. 24, 1 u. fl. finden. David läßt ſich gegen den Willen Joabs und der anderen Heerführer in ſeinem Übermuthe verleiten, eine Volkszählung anzubefehlen, und dieſes wird von dem Berichterſtatter ſo aufgefaßt, daß Jehova, um noch fernerhin Grund zum Zorne gegen Israel zu haben, David zu jener Verordnung beſtimmt habe; es ſteht aber im Texte das ſchon beſprochene ſtarke וַיָּסֶת, welches auch der Chroniſt wiederholt, nur mit dem Unterſchiede, daß er, um den Anſtoß, den er daran nahm, zu beſeitigen, nicht Jehova, ſondern den Satan zum Subject macht. Dieſe Verſchiedenheit in der Auffaſſung der perſönlichen Einwirkung auf das Herz Davids iſt von Bedeutung, und es läßt ſich zur Hinwegräumung des Widerſpruches nimmermehr die Ausflucht vertheidigen, daß der Verfaſſer der Bücher

Samuels stillschweigend auch an den Satan gedacht habe; er würde dann von ihm gewiß genannt worden seyn. Es geht vielmehr aus einer unbefangenen Betrachtung der beiden Parallelstellen unzweideutig hervor, daß dem offenbar älteren Erzähler jener Geschichte der Satan des jüngeren, und sehr späten, gar nicht bekannt war. Wir tragen kein Bedenken anzunehmen, daß der Chronist ihn dem Hiob entlehnt habe; aber dogmatisch ist diese Einführung des Versuchers auch nicht hochanzuschlagen: denn er gedenkt desselben in seinem ganzen Buche mit keinem Worte mehr, während er ihn, nach diesem Anklange an unserer Stelle, z. B. in der Bathsebas- und Uriasgeschichte, die er freilich mit Stillschweigen übergeht, gar wohl hätte gebrauchen können.

Obschon wir hier darauf angewiesen sind, den sonst zu vermeidenden Satan zu suchen, vermögen wir ihn mit aller Mühe an keinem andren Orte des A. T. mehr aufzuspüren. Es fragt sich aber, ob wir ihm nicht irgendwo noch unter einem andren Namen begegnen. Da scheint sich uns in der Erzählung 1 Sam. 16, 13 u. fl. ein Gegenfüßler des Geistes Gottes, der, nachdem Samuel den David gesalbt, sich auf diesen, von Saul gewichen, herabließ, in dem רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָה, welcher nun den Vorgänger Davids plötzlich überfiel, darzustellen. Die Knechte Sauls rathen dem König einen geschickten Citherspieler ausfindig zu machen; der werde durch sein Spiel den bösen Geist zu bannen wissen. Hierauf wird der Sohn Isais, berühmt durch seine Kunst, herbeigeholt, und wirklich, wenn er die Saiten vor dem Geplagten rührt, wird es diesem weit und wohl in der Seele. Dieser böse Geist Gottes ist aber hier nicht außer Gott, kein selbstständig ihm entgegentretendes Wesen, sondern er ist bei ihm und kömmt aus ihm מֵאֵת יְהוָה; er heißt nicht nur רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה, sondern (V. 23) geradezu רוּחַ אֱלֹהִים. Da nun die Vereinbarung eines guten und bösen Geistes in dem heiligen Gott schlechterdings unmöglich ist, so kann in den auffallenden Worten kein anderer Sinn liegen, als daß der Geist Gottes, der in Saul an

die Stelle des guten tritt, in seinem Gemüthe zu einem bösen wird, zu einem solchen, der ihn in eine krankhafte Aufregung versetzt; er ist eine Kraft der übelsten Wirkung, die Jehova zur Strafe in die Seele des Königs sendet, in welcher Form und Beschaffenheit sie sich auch geäußert haben möge. Es verhält sich damit nicht anders, als wenn auch sonst Gott Einzelnen oder dem ganzen Volke Seuche, Pest oder Schlangen, welche die Schuldigen stechen sollen (Jer. 8, 17), zuschickt. Wir können auch hier an die mehrfach mißverstandene Stelle Jes. 45, 7 erinnern, wo es heißt: „Ich bilde Licht und schaffe Finsterniß, mache Frieden und schaffe Böses: ich Jehova thue Alles dieses". Der Eine (אֶחָד) Gott, den gerade dieser Prophet mit außerordentlicher Stärke und Freudigkeit als das reinste, nie zu verdunkelnde Licht des Lebens und der Liebe predigt, schafft nur Finsterniß, aber er ist nicht Finsterniß, er ist nicht böse, sondern schafft nur Böses d. i. Übles: Heil geht allein aus ihm hervor, Unheil kömmt von ihm als bittere Arzenei, die er bereitet, je nachdem der Mensch sich zu ihm stellt.

Die Stelle 1 Kön. 22, 21 u. fl. gehört gleichfalls hieher, nur daß רוּחַ hier wirklich zum הָרוּחַ wird. Wir lesen daselbst die Geschichte, nach welcher der Prophet Micha gegen das Zeugniß von vierhundert Propheten in Israel, welche den verbündeten Königen Ahab und Josaphat einen glücklichen Feldzug gegen Ramoth in Gilead vorhergesagt, das Mislingen dieser Unternehmung verkündet. Er erzählt, wie er in einem Gesichte Jehova auf seinem Throne und um ihn rechts und links die himmlischen Heerschaaren geschaut. Der Herr habe gefragt: „wer will Ahab überreden, daß er hinaufziehe und falle zu Ramoth Gilead, und der Eine habe so, der Andere so geredet". Da sey der Geist aus der Reihe hervorgetreten (וַיֵּצֵא), und, indem er sich vor das Angesicht Jehovas gestellt, sich erboten, den König zu überreden. Auf die weitere Frage Gottes, wie und wodurch er dieß zu bewerkstelligen gedenke, erklärte er, er wolle ausgehen und zu einem

Lügengeiſte in dem Munde aller jener Propheten werden, worauf Jehova geſagt: „überrede, und du ſollſt es auch vermögen; zieh' aus und thu' alſo". Und dieſes habe ſich nun wirklich erfüllt: der Herr habe den Geiſt der Lüge in den Mund der Propheten, welche den König zum Streite gegen Ramoth gerathen, gelegt und „Böſes gegen ihn geredet". Wir dürfen vor allem nicht unbeachtet laſſen, daß wir es hier, wie bei Sacharja, wieder mit einer Viſion zu thun haben, deren Symbolik zu einer eigenthümlichen Form der prophetiſchen Mittheilung gehört. Sind wir auch weit entfernt, dieſelbe zu einem Erzeugniß der Willkür rein äußerlicher Einkleidung aus künſtleriſcher Reflexion zu machen, ſondern gerne bereit, dem unmittelbar ſchauenden Vermögen ſein pſychologiſch begründetes Recht und ſeine unmeßbare Tiefe zuzuerkennen, ſo können wir doch nimmermehr dem vom Propheten erzählten Vorgange im himmliſchen Rathe, wie er in Schrift verzeichnet vor uns liegt, hermeneutiſch betrachtet, buchſtäbliche Realität beilegen, und ſind bei dieſem Bekenntniß der Zuſtimmung auch der gläubigſten Theologen gewiß, die ſich im Orient umgethan und nicht ganz vergeſſen haben, daß das Alte Teſtament, ſeiner heiligen Originalität unbeſchadet, in ihm entſtanden und nach ſeinem menſchlich-geſchichtlichen Urſprunge ſeine öſtliche Abkunft nicht verleugnet. Löſen wir nun auch hier aus der ſinnbildlichen Darſtellung den Hauptgedanken heraus, ſo iſt er kein anderer, als der, daß Gott den Geiſt der Wahrheit, den die Propheten verkünden ſollen, in den falſchen, die ihn verleugneten, zu einem Geiſte der Lüge zu ihrer und Ahabs Züchtigung gemacht, ſo daß ſie den König täuſchten und durch ihre Vorſpiegelung einer gelingenden Eroberung zu Falle brachten. Es gilt hier von neuem das tiefſinnige Wort des Pſalmiſten (18, 26), das er an den Gott der unüberwindlichen Weisheit richtet: „mit dem, der krumme Wege geht, windeſt du dich". Aber der Geiſt der Wahrheit ſelbſt kann in dem Gott der Wahrheit nie zur Lüge werden. Daher läßt Micha die falſchen Propheten durch eine be-

ſondere Mittelsperſon hintergehen, welche an den Satan Hiobs erinnert. Es fällt ſogleich auf, daß nach der Frage Gottes, die er an die ihn umſtehenden Geiſter richtet, „wer wird den Ahab verleiten"? wobei ſich eine Meinungsverſchiedenheit darüber herausſtellt, Einer hervortritt, der nicht unbeſtimmt רוּחַ, ſondern הָרוּחַ genannt wird, und ſich mit Entſchiedenheit erklärt: „ich will ihn verleiten". Von den anderen himmliſchen Dienern wird er jedenfalls unterſchieden und durch das ה art. ausgezeichnet; ein beſonders guter Geiſt iſt er auch nicht: denn er hat Luſt an Täuſchung und Verführung. Er ſcheint auf der Seite der Oppoſition zu ſtehen und „zur Linken zu gehören", und es iſt wenigſtens immerhin bemerkenswerth, daß es nicht heißt: „das ganze Heer des Himmels ſtand vor Gott", ſondern ausdrücklich hervorgehoben wird „von ſeiner Rechten und Linken". Man darf überdieß die Worte „ich will ausziehen und zu einem Lügengeiſte werden", ſtreng genommen, nicht ſo erklären, daß ein Geiſt, an ſich gut, ſich in einen Lügengeiſt verwandeln wolle: denn er kann, wenn er von der Wahrheit iſt, ſich nicht in das Gegentheil verkehren; er würde ſonſt vor Gottes Thron den ſittlich unter allen Umſtänden verwerflichen Grundſatz vertreten, daß der Zweck das Mittel heilige, und der Geiſt hörte dann auf ein guter zu ſeyn. Und ſo iſt es nicht zweifelhaft, daß wir in dem Buche der Könige an den Satan Hiobs erinnert werden, und in einem gewiſſen Sinne den Anſatz zu ſeiner Bildung in dem הָרוּחַ entdecken: denn wäre das letztere Buch ſchon vorhanden geweſen, als das erſtere geſchrieben ward, ſo würde der Verfaſſer deſſelben höchſt wahrſcheinlich den dort beſtimmten Namen des böſen Geiſtes geradezu in das ſeinige herübergenommen haben, und da kein beſtimmter Grund vorliegt, die dem Micha in den Mund gelegte Rede dieſem abzuſprechen, ſo könnte vor ihm Hiob nicht entſtanden ſeyn. Aber, wie aus guten Geiſtern, die der gute Gott doch nur allein hat ſchaffen können, böſe geworden, Widerſacher des Schöpfers, und unter ihnen Einer Ankläger und Verführer vorzugsweiſe, darüber giebt we-

der unſere Stelle, noch irgend eine andere im A. T. auch nur die geringſte Auskunft. Denn Gen. 1, 2, wenn man daſelbſt von einer Seite her die Verwüſtung und Verödung als eine poſitive Verſtörung der bereits vorausgegangenen Wohlordnung der Erde, in Folge des Falles eines Theiles der geſchaffenen Engel betrachten will, vermag ich wenigſtens zur Enträthſelung des Geheimniſſes in dieſem Sinne nicht zu verſtehen, und es bleibt dabei in meinem Denken ein תֹהוּ וָבֹהוּ. Und ebenſo wenig bietet mir in dieſer Beziehung zum Verſtändniß die Stelle Gen. 6, 2 u. fl., wo die Söhne Gottes ſich zu den von ihnen ſchön gefundenen Töchtern des Adam herablaſſen, den Geiſt Jehovas verfleiſchlichen, und die נְפִלִים und גִּבֹּרִים auf Erden erzeugen: denn wenn wir auch dem kurz vorüberwehenden mythiſchen Anklange dieſer Stelle ein hiſtoriſches Gewicht beilegen wollten, ſo bliebe ja das immer unerklärbar, wie es gekommen, daß Weſen, welche בְּנֵי־הָאֱלֹהִים genannt werden, ſich mit dem Fleiſche des Menſchen zu vermiſchen das Gelüſte haben konnten. Die Stelle endlich Jeſ. 14, 12 wird wohl gegenwärtig kein Ausleger mehr im Ernſte herbeiziehen wollen, um zu beweiſen, daß in dem vom Himmel herabgeſunkenen Morgenſterne, mit welchem der Prophet den König von Babel vergleicht, der aus Hochmuth gefallene Satan zu finden ſey.

Von dem geſpenſtiſchen Gelichter, das nach dem Aberglauben des Volks in Wüſten hauſet, kann zuletzt noch hier gar nicht die Rede ſeyn; die שְׂעִירִים Jeſ. 13, 21, die auf den Ruinen Babels herumſpringen, ſind überdieß in dem Kreiſe der Eulen, Strauße und Schakale, die dort aufgezählt werden, gewiß nur widerlich behaarte Thiere, und erſt der Alexandriner verwandelt ſie in *δαιμόνια*; ob aber der Prophet (Jeſ. 34, 14) an das herumſchweifende Nachtgeſpenſt לִילִית, das in der ſchauerlichen Einöde Edoms ſeine rechte heimathliche Ruhe finde, wirklich geglaubt habe, können wir füglich dahin geſtellt ſeyn laſſen, müſſen es aber ſehr bezweifeln. Sie geht uns ſo wenig hier etwas an, wie der *Ἀσμοδαῖος* des Tobias. Ja, ſelbſt wenn עֲזָאזֵל (Lev. 16, 8. 10

u. ſ. w.) ein Dämon oder gar der Teufel, wie der סַמָּאֵל der Thargumiſten, wäre, dem der Sündenbock in die Wüſte zugeſchickt würde, was aber nicht ausgemacht iſt, er bliebe für uns immer nur ein einſames, luftiges Geſpenſt in leerer Öde, das im A. T. unter dieſem Namen nirgends erſcheint und weder im Geſetz noch in den Propheten dogmatiſch Fleiſch und Blut gewinnt.

Faſſen wir nun noch einmal, was wir aus den Schriften des Alten Teſtaments über die Sünde, das Böſe und den Böſen vernommen haben, in Kürze zuſammen, ſo ſtellt ſich uns unverkennbar heraus, daß nach der vorherrſchend ethiſch-praktiſchen Richtung heiliger Schrift der Nachdruck auf der Sünde als ſolcher allein liegt. Empfangen von der böſen Luſt wird ſie geboren als Kind des Unrechts in der That des Abfalls von Gott, und iſt dieſe in der Übertretung des Gebotes des Schöpfers und in der Störung ſeiner heiligen Ordnung vollbracht, tritt ſie als Lüge hervor. So erſcheint die Sünde ſchon im Paradieſe. Fortgepflanzt von Vater und Mutter als Hang zum Böſen auf das adamitiſche Geſchlecht erſchreckt ſie uns beim erſten Schritt aus dem Garten Gottes als vollkommen ausgewachſene finſtere Geſtalt, und ſtiftet unter den erſten Brüdern Eines göttlichen und Eines menſchlichen Vaters Neid und Mord. Zur vollendeten Selbſtſucht ausgebildet, offenbart ſie ſich ſchon im babyloniſchen Thurmbau als Hochmuth, wird zur Verthierung in ſcheuslichen Thaten der Unzucht, und in gänzlicher Gottvergeſſenheit endend, bringt ſie mit Ausnahme der rein gebliebenen Noachiden, dem ganzen erſten menſchlichen Geſchlechte den Tod, der auch in dem erwählten Volke des Bundes als Sold der Sünde, die ſelbſt den hochbegnadigten, mit den zehn Worten des Lebens betrauten Mann Gottes, Moſes, befleckt, Schrecken verbreitend einherſchreitet. Und ſo iſt es beſonders die Folge der Sünde, die Schuld, und ihre Büßung, die Strafe, deren mächtige Hervorhebung verhältnißmäßig den weiteſten Raum einnimmt. Die Sünde tritt als Scheidewand zwiſchen Gott und dem Menſchen (Jeſ. 59, 2); ſie verhüllt ihm in ihrer Finſterniß

das lichte Antlitz des Heiligen; sie erweckt, von Stufe zu Stufe steigend, als selbstsüchtige Feindschaft gegen ihn, seinen Zorn, und aus dem Zorne folgt nothwendig die gerechte Strafe der Schuld, der Strafe Höchstes aber ist der Tod.

Wir gelangen aber zu keinem vollkommenen Verständniß über den alttestamentlichen Begriff der Sünde, wenn wir sie nicht, so zu sagen, von dem Feuer des göttlichen Zornes beleuchten lassen. Aber man erschrickt vor dem Zorngotte des Alten Testaments, und Viele schmähen oder verschmähen es wenigstens deshalb; selbst gute Christen stoßen sich an demselben, und indem sie den Spruch im Munde führen, daß die Liebe die Furcht austreibe, gehen sie scheu vor ihm vorüber, als könnte ihr evangelischer Glaube von den Gluthen, die vom Sinai herab fahren, versengt werden. Als ob nicht auch die ὀργὴ τοῦ θεοῦ, das nothwendige ἀπαύγασμα der δικαιοσύνη, im Neuen Bunde brennte, und es überhaupt einen lebendigen, heiligen Gott der Gerechtigkeit ohne einen freilich heiligen Zorn der Liebe geben könnte! — Allerdings hat der Zorn Gottes im A. T. schon nach seiner mehr orientalischen Ausdrucksweise ein viel sinnlicheres Gepräge, wie die Wörter אַף, חָרוֹן, זַעַם, זָעַף, קֶצֶף, עֶבְרָה beweisen, als im N. T., in dem das von den Propheten verheißene Licht der Gnade in dem vollen Glanze der Erfüllung erschienen. Aber wenn wir auch die Nase Gottes anthropomorphistisch und ihr Schnauben anthropopathisch fassen, so ist doch der lebendige Athem der geistigen Bewegtheit der Persönlichkeit des Heiligen keine bloß sinnbildliche Bezeichnung. Das ist natürlich auch im Bewußtseyn des Dichters absichtlich-starke Vermenschlichung, wenn es von Gott heißt: „es steige Rauch auf in seiner Nase, Feuer fresse aus seinem Munde, und Kohlen loderten aus ihm" (Ps. 18, 9).

Der Gott, der über Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer vom Himmel regnen ließ, den Abraham, als er unter den unzählbaren Sternen des nächtlichen Himmels des Bundes mit ihm gewürdigt ward, zwischen den beiden Hälften des dazu ge-

schlachteten Opfers als einen rauchenden Ofen und eine Feuerflamme hindurchfahren sah (Gen. 15, 17), der dem Moses in dem brennenden aber nicht verbrennenden Busche erschien (Ex. 3, 2), und bei der Gesetzgebung auf Sinai unter Donner und Blitz im Feuer herabgestiegen, daß der ganze Berg rauchte, wie ein Ofen, und bebte (19, 18), der als Wolken- und Feuersäule vor seinem Volke einherzog in der Wüste (13, 21 u. s. w.), leuchtet in dem Feuer-Symbole seines Zornes durch das ganze Alte Testament; die Geschichtschreiber bezeugen es, und die Propheten und heiligen Dichter reden und singen davon in feurigen Zungen. „Siehe! der Name Jehovas kömmt von ferne, brennend sein Zorn, und gewaltig der aufsteigende Brand, seine Lippen sind voll Grimms, und seine Zunge wie fressendes Feuer; erschallen läßt Jehova seiner Stimme Pracht, und das Niedersteigen seines Armes läßt er sehen in des Zornes Grimm und der Flamme fressendem Feuer, in Fluth und Regen und Hagelsteinen; der Athem Jehovas, gleich einem Schwefelbach, setzt in Brand den Holzstoß" (Jes. 30, 27. 30. 33). Ja, Jehova „dein Gott", sagt Moses, „ein fressendes Feuer ist Er, ein eifriger Gott" (Deut. 4, 24). „Aber wer kann doch wohnen bei dem fressenden Feuer, wer kann doch wohnen bei den ewigen Gluthen"? (Jes. 33, 14), und derselbe Prophet, der so fragt und Jehova vorzugsweise „den Heiligen von Israel" nennt, beantwortet sogleich die Frage: „wer wandelt in Gerechtigkeit und Geradheit redet, wer der Bedrückungen Gewinn verwirft, wer seine Hand losschüttelt, Bestechung zu ergreifen, wer sein Ohr verstopft, von Blut zu hören, und verschließt seine Augen, Böses zu sehen" (V. 15). Und der Prophet des Untergangs von Ninive, welcher Gott sogar einen נֹקֵם nennt, einen Rächer (Nah. 1, 2), seinen Weg in Sturm und Wetter gehen läßt, daß die Berge vor ihm beben und die Hügel zerschmelzen, der gleichfalls fragt: „vor seinem Grimm — wer wird bestehen? und wer sich erheben bei der Gluth seines Zornes? — sein Zorn ergießt sich wie Feuer, und die Felsen werden vor ihm ausge-

riſſen" (V. 6), preißt ihn zugleich als den „langmüthigen und großen von Kraft" (V. 3). Ja, dieſer בַּעַל חֲמָה, der ſeinen Zorn über Sodom, weil auch nicht zehn Gerechte ſich darin fanden (18, 32), Alles zerſtörend ausgegoſſen, erbarmt ſich jener großen Sündenſtadt des Aſſyriſchen Königs, weil ſie ſich bekehrt, und „in der mehr denn hundert und zwanzigtauſend Menſchen, die nicht zu unterſcheiden wiſſen zwiſchen Rechts und Links, und viele Thiere" (Jon. 4, 11), zur tiefſten Beſchämung des Propheten, der das Geheimniß der göttlichen Gnade, das Licht der Liebe in dem Feuer des Zornes, nicht erkannt. Aber die heilige Liebe Gottes wäre nicht das reinſte Licht, wenn ſie nicht dem widerſpenſtigen und unbußfertigen Sünder gegenüber zum brennenden Feuer würde: „das Licht Israels wird zum Feuer und ſein Heiliger zur Flamme" (Jeſ. 10, 17); das Feuer, an ſich rein und Symbol der Reinigung (Jeſ. 6, 7), iſt in dem gerechten Gotte „wie Feuer des Schmelzers und Reinigers des Silbers" (Mal. 3, 3), das rein ausſchmilzt die Schlacken von dem Silber (Jeſ. 1, 25; 42, 13). Dieſes läuternde Zornfeuer Gottes wird eben in der קִנְאָה für ſein auserwähltes Volk (Jeſ. 9, 6) am deutlichſten erkannt, wo es ſich gegen ſeine Feinde von Außen, die גּוֹיִם, wendet, wenn dieſe, ſtatt Israel in ſeinem Auftrage zu züchtigen, es zu unterdrücken und zu vernichten im Sinne haben (Jeſ. 8 gegen den Aſſyrer), aber auch die Dornen und Diſteln, die in ſeinem Weinberge wachſen, nicht verſchont: denn es kann nicht genug betont werden, daß der Gott des Bundes, der kein Anſehn der Perſon kennt, unausgeſetzt die Vollführung ſeines heiligen Rathſchluſſes im Auge hat, ſich ein heiliges Volk zu erziehen und einen heiligen Staat in ihm zu gründen. Es ſollte ſich doch von ſelbſt verſtehen, daß in der קִנְאָה des Gottes, der ſich קָדוֹשׁ nennt und für die Herausarbeitung eines reinen Zion (Jeſ. 1, 27) aus den Schlacken der ſündigen Welt, eines heiligen Samens זֶרַע קֹדֶשׁ (Jeſ. 6, 13) und Reſtes שְׁאָר (Jeſ. 10, 20. 21. 22), „großen Eifer eifert", damit Jeruſalem „Stadt der Wahrheit" und der Berg Je-

hovas Zebaoth „Berg der Heiligkeit" (Sach. 8, 2. 3) werde, auf dem „die Wurzel Iſais zu einem feſtſtehenden Panier der Völker ſich erhebe, nach dem die Heiden fragen ſollen" (Jeſ. 11, 10), auch nicht der geringſte Schatten menſchlicher Leidenſchaft, nach der ſie ſich in „Eiferſucht" und „Neid" verkehrt, mitgedacht werden dürfe. „Denn Gott bin ich", ſagt er, „und nicht ein Menſch, der Heilige in deiner Mitte" (Hoſ. 11, 9). Mit dieſem einzigen Worte iſt der Anſtoß, den man vielfach an den ſogenannten Anthropomorphismen und Anthropopathismen genommen, mit deren Schale man häufig den dahinter verborgenen Kern eines wahrhaft lebendigen, mit unermeßlichem Verſtande denkenden, und dem reinſten Herzen fühlenden Gottes, als eines wirklich perſönlichen, hinweggeworfen und dafür nur den abgezogenen, todten Begriff einer Gottheit zurückbehalten, ein für alle Mal beſeitigt. Es gilt auch in dieſem Sinne das tiefe und ſchöne Wort Hoſeas: „an Menſchenbanden zog ich ſie, an Liebesſeilen" (11, 4). Gott, auch im Zorne, läßt ſich in Liebe zu den Menſchen herab, um die gefallenen zu ſich emporzuziehen; er wird unter Menſchen zum Menſchen, und hat gewollt, daß auch die heilige Schrift in menſchlicher Rede von dem Heiligen rede; ſie ſelbſt iſt an dieſe „Menſchenbande" in den Darſtellungen ſeines unvergleichbaren und wunderbaren Weſens zur möglichſten Faßbarkeit deſſelben nun einmal gebunden, aber ſie hat es nicht an Winken fehlen laſſen, um das Bildliche vom Weſenhaften zu unterſcheiden, und obenan ſteht auch für die Hermeneutik das Gebot: „du ſollſt dir von Gott nicht ein Bild noch irgend eine Abbildung machen" (Ex. 20, 4), und das Wort des Propheten: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ähnlich ſey, ſpricht der קָדוֹשׁ", der von allem Unreinen in ewiger Heiligkeit Geſchiedene (Jeſ. 40, 25). Aber noch mehr als an dem Zorne Jehovas, nimmt man an der Rache, נְקָמָה, נָקָם, die ihm beigelegt wird, ein Ärgerniß. Er ſelbſt ſagt (Deut. 32, 35) לִי נָקָם, und (Jeſ. 1, 24) אִנָּקְמָה מֵאוֹיְבָי; Pſ. 94, 1 redet der Dichter

ihn zweimal אֵל־נְקָמוֹת an, indem er nach seiner Erscheinung zum Gerichte verlangt. Indessen genügen schon diese ausgehobenen Stellen in ihrem Zusammenhange vollkommen, um sich über den reinen Begriff der göttlichen Rache in's Klare zu setzen. Sie erhält ihr Verständniß aus dem unverbrüchlichen Gesetze der Wiedervergeltung und Genugthuung, weshalb auch in der angeführten Stelle (Deut. 32, 35) nach נָקָם noch וְשִׁלֵּם folgt, und ebenso heißt es Ps. 94, 2: „erhebe dich, Richter der Erde, bringe Vergeltung über die Stolzen"! Die Rache besteht bei dem Menschen in der dem beleidigten Gerechtigkeitsgefühle entsprechenden That der Wiedervergeltung zur Wiedererstattung. Aber wenn es auch heißt: „Zahn um Zahn, Auge um Auge" (Ex. 21, 24), was im Gesetze in Bezug auf die Gefährdung der Person und der ihr zu gewährenden Sicherheit policeilich zu verstehen, so verbietet doch die alttestamentliche Ethik die Selbstrache auf das Entschiedenste: „sprich' nicht, ich will Böses vergelten, harr' auf Jehova, und er wird dir helfen" (Spr. 20, 22); sie gebietet dafür, „feurige Kohlen auf des Feindes Haupt zu sammeln" (26, 21. 22), und Lev. 19, 18 heißt es bestimmt: „du sollst nicht Rache nehmen und nicht bewahren den Zorn an den Söhnen deines Volks, sondern du sollst lieben deinen Nächsten, wie dich selbst: Ich bin Jehova". Der Jehova, der dieses Gebot gegeben, kann demnach nicht selbst ein rachgieriges Wesen seyn, sondern er ist ein Solcher, „der uns nicht nach unseren Sünden thut, und uns nicht nach unseren Vergehungen vergilt" (Ps. 103, 10). Das deutsche Wort der menschlichen „Rache" hat hier viel Misverständniß erregt. In dem hebräischen נָקָם, gewiß mit נָחַם verwandt (vgl. Gen. 27, 42, wo מִתְנַחֵם geradezu für מִתְנַקֵּם steht, und beide verb. zusammen Jes. 1, 24), nur von stärkerer Bedeutung, liegt die heftigste, durch starkes Aufathmen sich kundgebende Gemüthsbewegung, während in dem milderen נָחַם mehr das lebendige Gefühl der Betrübniß des Mitleidens und der Reue ausgedrückt ist. Die Rache als die stärkste Äußerung der beleidigten

Gerechtigkeit gehört dem heiligen Richter der Welt, der stolzen, unbeugsamen Vermessenheit und schreienden Ungerechtigkeit gegenüber, nothwendig, insonderheit dem Schützer seines in seinen Rechten gekränkten, gemishandelten Volks; die נְקָמָה kömmt der קְדֻשָׁה zu, und läßt sich von Jehovas unverletzbarer Heiligkeit nicht trennen. In dem allgemeinen Begriffe der eifernden Gerechtigkeit ist der besondere der geforderten Genugthuung, Wiedervergeltung und Wiedererstattung eingeschlossen. Damit hängt schon die gewöhnliche Construction des verb. נָקַם in Bezug auf die Person, an der man sich rächt, zusammen; es steht mit מִן verbunden. Jehova sagt: אִנָּקְמָה מֵאוֹיְבָי (Jes. 1, 24) „ich will mich rächen von meinen Feinden" d. i. mich rächend das von ihnen wiedernehmen, was sie mir genommen. Bei dieser energisch hervordringenden Lebendigkeit des schwer verletzten Gerechtigkeitsgefühls darf man sich nun nicht verwundern, wenn gerade in diesem Bereiche die auffallendsten Vermenschlichungen des zur Vergeltung an den Feinden seines Volks einherziehenden Gottes der Rache vorkommen; eine der angefochtensten steht Jes. 63, 1—4, wo nach vollbrachtem יוֹם נָקָם der Prophet fragt: „wer ist der, der von Edom kommt, in hochrothen Kleidern von Bozra? Er, schwellend in seinem Gewande, sich streckend in der Fülle seiner Kraft? — Ich, der redet in Gerechtigkeit, mächtig, zu helfen. Warum ist roth dein Gewand, und deine Kleidung wie des Keltertreters? — Die Kufe trat ich, Ich allein, und von Völkern war Niemand mit mir. Und ich trat euch nieder in meinem Zorn, und zerstampfte sie in meinem Grimm, daß ihr Saft an meine Kleider spritzte, und ich all' meine Gewande besudelte. Denn ein Tag der Rache war in meinem Sinn, und das Jahr meiner Erlösung war gekommen". Und doch finden wir diese Stelle in einem der herrlichsten Bücher von dem Grundwesen der ewigen Liebe und Gnade Gottes. Wie aber der Zorn und die Rache Gottes nur aus dem Mittelpuncte seiner heiligen, lebendig-eifrigen, und thätig-vergeltenden Liebe begriffen werden können, so

ist es auch bei seiner שִׂנְאָה, seinem Hasse, der Fall. Gerade in der heilig-eifrigen Liebe ist der Haß nothwendig begründet. Es giebt freilich am häufigsten einen unsittlichen Haß, aus der schlimmsten persönlichen Selbstsucht stammend; es ist der natürliche Haß des Bösen gegen den Guten: „der Frevler knirscht wider den Gerechten mit den Zähnen" (Ps. 37, 12). Umgekehrt hassen aber auch die Guten die Bösen, und sie können nicht anders, ja, sie müssen und sollen sie hassen; denn das Licht hat und darf keine Gemeinschaft haben mit der Finsterniß. Daher auch die vielen Frommen anstößigen Feindespsalmen, und die zur Characteristik des ganzen Psalters trefflichen Worte des Dichters: „Lobeserhebungen Gottes in ihrer Kehle, und zweischneidige Schwerter in ihrer Hand, Rache zu üben an den Heiden, Züchtigungen an den Völkern" (Ps. 149, 6. 7) sind sehr dem Misverständnisse ausgesetzt. Aber es gilt hier das Bekenntniß eines andren Psalmisten: „sollt' ich deine Hasser, Herr, nicht hassen, und an deinen Widersachern Abscheu haben? — Mit vollem Hasse hass' ich sie, zu Feinden sind sie mir" (Ps. 139, 21. 22). Es ist also nicht die verletzte Eigenliebe des Frommen, die ihn zum Hasse treibt, sondern die entheiligte Gottesliebe; der Gegner ist sein Feind, weil er Gottes Feind ist. Dabei pflegt man gewöhnlich zu erinnern, daß allerdings der Haß des Bösen, insofern es an Personen hafte, sittlich geboten sey, aber auf diese selbst dürfe er sich nicht erstrecken. Dieses versteht sich aber auch im A. T., das ausdrücklich, wie wir gesehen, die Rache verbietet, von selbst; die שִׂנְאָה darf nie zur נְקָמָה, ja sie soll zur אַהֲבָה werden, und feurige Kohlen auf des Feindes Haupt sammeln. Darf doch Hiob von sich rühmen, daß er sich nicht „des Unglücks seines Hassers gefreut, und frohlockt, wenn ihn ein Übel betroffen, und er seinem Gaumen nicht gestattet, zu sündigen, in einem Fluche seine Seele zu verwünschen" (31, 29. 30). Aber das Böse, das gehaßt werden soll, kömmt doch nun einmal in und an den Bösen zur Erscheinung; sie sind das eingefleischte Böse, und es ist zur Be-

kämpfung des Reiches des Böſen eben ſo nothwendig, die Böſen zu haſſen, als es bei einer von der falſchen Liebe unklaren Auseinanderhaltung der Geſinnung und der Perſon zu einer unſittlichen Lauheit und Stumpfheit führt. Luther hat als frommer Chriſt die Feindespſalmen aus Herzensgrunde mitgeſungen, weil er Gelegenheit hatte, auch ihre neuteſtamentliche Wahrheit zu erfahren, und wenn man das viel gemisbrauchte „liebet eure Feinde, ſegnet, die euch fluchen" oft anführen hört, wo es gilt, das Gottloſe in der Perſon des Gottloſen niederzuwerfen, ſo wäre der Lieblingsjünger des Herrn, der Evangeliſt der Liebe, und doch der Donnerſohn, Johannes, auch für mundtodt zu erklären, ja Chriſtus ſelbſt mit ſich im Widerſpruche, wenn er ſich eine Geißel aus Stricken macht und die Verkäufer aus dem Tempel treibt, den Wechslern das Geld verſchüttet und ihre Tiſche umſtößt (Joh. 2, 15), oder wenn er ſagt, daß es dem, der irgend einen der Kleinen, die an ihn glauben, zum Abfall zu verleiten geſucht, gebühre, daß ihm ein großer Mühlſtein an den Hals gehängt und er erſäuft werde in der Tiefe des Meeres (Matth. 18, 6; Marc. 9, 42; Luc. 17, 2). Das ſcharf lautende שָׂטָא, das entſchiedene Abſtoßen des Unreinen von dem Reinen, dem ſanften אָהַב entgegengeſetzt, gehört nun einmal zur ſittlichen κρίσις. Der קָדוֹשׁ des A. T. muß das Böſe haſſen, ſonſt wäre er nicht die eifrige, heilige Liebe, aber freilich immer als Der, welcher geſagt: „Gott bin ich, und nicht ein Menſch". An die Scheinheiligen ergeht das Wort: „eure Neumonde und eure Feſte haſſet meine Seele" (Jeſ. 1, 14).

Es iſt überhaupt kaum zu begreifen, wenn man einen guten Willen zum Verſtändniß vorausſetzt, wie man nicht gerade durch die offenbaren Widerſprüche in den altteſtamentlichen Vorſtellungen und Darſtellungen von Gott, die in ihrem ſinnlichen Gepräge nothwendig waren, um ihn als Menſchen dem Menſchen nahe zu bringen, zum reinen Begriffe deſſelben gelangen mochte. Gott kann nicht geſehen werden, es ſey denn daß der Menſch

sterbe (Ex. 33, 20), und erscheint doch dem Moses und spricht zu ihm: „Ich bin Der, der ich bin" (3, 14); er ist der Allgegenwärtige (Ps. 139, 8 u. fl.) und wohnt doch im Himmel (Ps. 2, 4), durch die קֵרֶץ von der Erde fest geschieden; er ist der Allwissende, „dessen Augen an jedem Orte, und auf Böse und auf Gute schauen" (Spr. 15, 3), der „Alles sieht, was unterm Himmel ist" (Hi. 28, 24), „der hoch wohnet, und tief herabsieht auf das, was im Himmel und auf Erden" (Ps. 113, 6), und doch „hinabgeht und sieht" (Gen. 18, 21), ob das Gerücht über die Sünden Sodoms und Gomorrhas begründet sey; „er ist nicht Mensch, daß er etwas bereue" (1 Sam. 15, 29) und doch „reuet es ihn, daß er Saul zum Könige setzt" (11), ja, „es reuet ihn, daß er den Menschen gemacht" (Gen. 6, 6). Aber gerade diese letztere Stelle giebt uns über die vielgeschmähte Reue des alttestamentlichen Gottes zunächst die deutlichste Aufklärung: denn wir dürfen in derselben den noch folgenden Zusatz nicht übersehen וַיִּתְעַצֵּב אֶל־לִבּוֹ „und es schmerzte ihn in sein Herz hinein". Die Reue Gottes ist seine Betrübniß, wenn der menschlich-sündhafte Widerspruch dem göttlich-heiligen Rathschlusse der Liebe eigenmächtig Grenzen setzen will; hat doch das verb. נִחַם vorherrschend die Bedeutung „sich betrüben", wie auch im Altdeutschen „reuen" und „traurig seyn" identisch gebraucht werden. Obenan steht aber immer jenes Wort: er hat nicht Reue, „wie ein Mensch". Man hüte sich indessen, die Reue an sich, das freie Zurücknehmen eines bereits Beschlossenen aus dem lebendigen Wesen Gottes ausstreichen zu wollen, weil man sonst den Glauben an die Gebetserhörung (Ex. 32, 14) zur Lüge machen müßte, nach welchem doch „Gottes Wege nicht unsre Wege, und seine Gedanken nicht unsere Gedanken" (Jes. 55, 9), und ihm, unbeschadet der Festigkeit seines Rathschlusses zur Erreichung des Einen Zieles, viele Mittel zu Gebote stehen, um mit Hintansetzung des einen durch die Wahl eines andern, in gleicher Weise zu seinem Zwecke zu gelangen. Denn er ist ein Gott der speciellsten Fürsorge, „der von seinem

festen Throne auf alle Bewohner der Erde herniederblickt" (Ps. 33, 14), und „ein Erhörer des Gebets" (Ps. 65, 3).

Wenden wir uns nun der Gerechtigkeit Gottes, die sich in seinem Zorne offenbart, besonders zu, so bildet sie insofern, als er nicht bloß die abstracte Wahrheit (אֱמֶת), sondern auch das Leben (חַיִּים Jer. 10, 10), die Grundeigenschaft seiner Offenbarung an die erschaffene Welt. Der Gott des Alten Bundes ist vorzugsweise der Gerechte (צַדִּיק). Der Bund mit dem Volke Israel ruhet auf der Gerechtigkeit; das Gesetz ist die lautere Enthüllung der göttlichen Gerechtigkeit; in ihm ist der Weg (דֶּרֶךְ) des Heiligen gewiesen, auf dem der Verbündete wandeln soll, und gerichtet wird, je nachdem er auf ihm bleibt oder von ihm weicht, und so Segen oder Fluch, Leben oder Tod zu erwarten hat (Deut. 28). Die Forderung des Gerechten an den Menschen hat der Prophet Micha auf das Bündigste ausgesprochen (6, 8): „Er hat dir kundgethan, o Mensch, was gut, und was Jehova von dir fordert: nur Recht zu thun und zu lieben Güte, und in Demuth zu wandeln mit deinem Gott". Die Gerechtigkeit als in Gott ruhende Eigenschaft, wie sie Ps. 89, 16 genannt ist, wo es heißt: „Gerechtigkeit ist die Grundveste deines Thrones", מְכוֹן כִּסְאֶךָ, tritt gegen ihre hervorbringende Äußerung und heiligende Einwirkung auf das erwählte Volk zurück; sie wird zur That und Thätigkeit; die Gerechtigkeit in Gott will und muß die Menschen und zunächst die im Bunde mit ihm Stehenden gerecht machen: im Gesetze liegt ihr Werk und ihre Wirkung durch die Lehre (תּוֹרָה). „Seine Gerechtigkeit ist ewiges Recht, und sein Gesetz Wahrheit" (Ps. 119, 142), in welchem längsten Psalme der nach Erleuchtung aus dem Gesetze flehende fromme Sänger die ganze unvergleichbare Herrlichkeit des Gesetzes, das besser ist als Tausende von Gold und Silber (V. 72), das süßer als Honig (V. 103) und Honigseim, kostbarer als Gold und gediegen Gold (V. 127; Ps. 19, 11), das dem, der den göttlichen Geboten glaubt, gute Einsicht und Kunde lehrt (V. 66), verständiger macht, als die Ältesten (V. 100),

und das wahre Leben giebt (V. 110), in dem glänzendsten Lobpreis desselben zusammengedrängt. Diese Gerechtigkeit im Gesetze und durch das Gesetz wird zum entscheidenden Recht und Gericht, מִשְׁפָּט, weshalb dieses Wort so häufig mit צֶדֶק und צְדָקָה verbunden erscheint, auch wohl gleichbedeutend mit ihm gebraucht wird, besonders im Plural, wo es geradezu den מִצְוֹת und חֻקִּים, den Geboten und festen Satzungen entspricht, z. B. Ex. 21, 1; Lev. 18, 4. 5; Deut. 7, 12 u. s. w., obschon es immer in seiner besonderen Bestimmtheit die nach Außen wirkende That in der Vollziehung seiner Gesetzesgerechtigkeit durch richterliches Urtheil bezeichnet, und daher selbst Strafe bedeutet, so daß es z. B. ein Lieblingsausdruck Jeremias ist, „Gott rede mit seinem Volke מִשְׁפָּטִים, Gerichte", er verhänge Strafen über dasselbe (1, 16; 4, 12 u. s. w.). So steht auch מִשְׁפָּט für das künftige Gericht (Pred. Sal. 12, 14), aber selbst für die Erfüllung der תּוֹרָה durch den von den Propheten geweissagten Knecht Gottes, den er zum Bund des Volkes und zum Lichte der Heiden machen will (Jes. 42, 6), und der nicht ruhet und rastet, bis er auf Erden den vollendeten Rechtszustand, מִשְׁפָּט gegründet (V. 4): „denn es hat Gott um seiner Gerechtigkeit willen gefallen, groß zu machen das Gesetz und herrlich" (Jes. 42, 21), mit welchem tiefen Worte der Prophet des evangelischen Buches auf die Erfüllung des Gesetzes in der Gnade der Erlösung in dem neuen Bunde, von dem er redet, hindeutet. Jehova ist צַדִּיק, sein Knecht ist צַדִּיק (Jes. 53, 11), und dieser Knecht als König, der in der Zukunft erscheinende Messias, ist vor allem der gerechteste Richter, dessen Gürtel Gerechtigkeit und die Wahrheit (Jes. 11, 4. 5), und der sein Reich durch Gerechtigkeit und Recht in Ewigkeit stützet (9, 6). Suchen wir etymologisch den Grundbegriff der צְדָקָה in der Wurzel צָדַק, mit Vergleichung des arabischen صَدَقَ, so liegt er in der Härte und Unbiegsamkeit eines Gegenstandes, weshalb im geistigen Sinne das verb. die Bedeutung des „Wahr- und Treu-

seyns" bekömmt, und davon صَدِيقٌ der Freund heißt, der sich vor allem durch die Treue bewähren muß. So ist denn die צְדָקָה als Eigenschaft Gottes die Beharrlichkeit in seiner Wahrheit, die Unveränderlichkeit seines heiligen Grundwesens, und die Form צֶדֶק verhält sich zu ihr so, daß diese die Bezogenheit der צְדָקָה auf die Welt nach ihrer nothwendigen Kundgebung in der lebendigen That der Gerechtigkeit, die Abgezogenheit des Begriffs in der Besonderung seiner hervortretenden Erscheinung ausdrückt (vgl. Ps. 119, 142, wo beide Wörter unmittelbar neben einander stehen, וְצִדְקָתְךָ לְעוֹלָם צֶדֶק), wie es auf gleiche Weise bei אֱמוּנָה und אֱמֶת der Fall ist, die mit צְדָקָה und צֶדֶק oft abwechselnd gebraucht werden. In dieser unerschütterlichen, sich stets gleichbleibenden Festigkeit seines gerechten Wesens „kann da Gott beugen (עִוֵּת) das Recht, kann er beugen die Gerechtigkeit" (Hiob 8, 3)? „Ja, fürwahr Gott frevelt nicht, und der Allmächtige beugt nicht (לֹא־יְעַוֵּת) das Recht" (34, 12). Daher heißt Gott auch im Gegensatze zu den Verdrehten und Gekrümmten, den עִקְּשִׁים (Deut. 32, 5 und häufig), יָשָׁר, der „Gerade", wie יֹשֶׁר und מֵישָׁרִים Recht, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit bedeuten (Hi. 6, 25; Ps. 119, 7; Ps. 99, 4 u. oft), und nach seiner Festigkeit und Treue führt er den bildlich-treffendsten Namen „der Fels" (צוּר) (Ps. 18, 3, u. häufig), der „Fels Israels" (Jes. 30, 29), der, indem er sein Wort der Wahrheit erfüllt, צַדִּיק (Neh. 9, 3. 8.), ist, הַנֶּאֱמָן (Deut. 7, 9), „der Feste, der Treue", wie auch im N. T. πιστὸς mit δίκαιος verbunden wird (1 Joh. 1, 9). Als Hauptstelle heben wir dafür Deut. 32, 4 hervor: „Er ist der Fels, vollkommen seine That: denn alle seine Wege sind Recht; Gott der Wahrheit ist er, und keine Abweichung in ihm; gerecht und gerade ist er". Demnach ist die Gerechtigkeit Gottes kaum eine Eigenschaft zu nennen, sondern sie bedingt und bildet den innersten Urgrund seines absoluten Fürsichseyns in seiner unverrückbaren ethisch-vollkommensten Beständig-

keit; durch die אֱמֶת ist der ewige, allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde erst der rechte und wahre Elohim, der lebendige und treue Gott des Bundes mit seinem Volke, in dem Alle durch die Gemeinschaft mit ihm selbst צַדִּיקִים werden sollen, der Jehova, der da ist, der er ist, aber auch „der Richter der ganzen Erde, der Gerechtigkeit übt" (Gen. 18, 25). Aber die Gerechtigkeit, die in der lebendigen und treibenden Willensbewegtheit des Geistes Gottes sich in der Welt und in der Schöpfung seines Volkes offenbaren muß, von der das Alte Testament in der Nachweisung der ewigen und unbeugsamen Vergeltung (שִׁלֵּם Deut. 32, 35, גְּמוּל Jes. 36, 4) voll ist vom Anfang bis zum Ende, und die nach ihrer reinsten Wahrheit in keiner Urkunde herrlicher beschrieben ist als bei Ezechiel im 18. Capitel, sie läßt sich von seiner Heiligkeit nicht trennen. Sie ist der Geist der göttlichen Gerechtigkeit, in der sie sich offenbaret. Jehova der Herr, der Lebendige, Ewige, Allmächtige, Allweise, Allwissende und Allgegenwärtige, ist erst der wahre Gott als der קָדוֹשׁ, wie ihn Jesaja vorzugsweise nennt. „Heilig, heilig, heilig ist Jehova Zebaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit" (6, 3). Ein höheres Lied wissen die Seraphim im himmlischen Tempel nicht zu singen. Als König der Herrlichkeit (Ps. 24, 7—10), dem nur allein כָּבוֹד gehört (Jes. 42, 8; 48, 11), welches Wort den Schwergehalt seines ganzen ihm eigensten Wesens in der Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften, nach ihrer in sich ungetheilten Offenbarungsfülle, bezeichnet, heißt er nicht bloß קָדוֹשׁ als der von der Welt Geschiedene, der Persönliche, sondern als der aller Unreinheit und Sündhaftigkeit unbedingt Entzogene, der Gute (Neh. 1, 7), dem Jesaja, „als ein Mann unrein von Lippen, und wohnend unter einem Volk unrein von Lippen" zu nahen sich scheuet (Jes. 6, 3 u. 5). Er muß als צַדִּיק der verderbten Welt entgegentreten; er ist nicht nur קָדוֹשׁ וְצַדִּיק, sondern als קָדוֹשׁ, der „bei seiner Heiligkeit schwört" (Am. 4, 2) und „dessen Thun in Heiligkeit" (Ps. 77, 14), der צַדִּיק, und es gilt

hier vor allem das nicht genug zu wiederholende Wort des Propheten „der heilige Gott erweiſet ſich heilig in Gerechtigkeit" (Jeſ. 5, 16); die Gebote Gottes ſind אִמְרֵי קָדוֹשׁ (Hi. 6, 10), und die Thaten ſeiner Hände ſind Wahrheit und Recht (Pſ. 111, 7); kein Menſch iſt rein (יִטְהַר) vor Gott (Hi. 4, 17), ja, „ſeinen Heiligen (Engeln) traut er nicht, und die Himmel ſind nicht rein in ſeinen Augen" (Hi. 15, 15); als der Heilige zieht er aus zum Gericht, „kömmt von Theman und vom Berge Pharan; es deckt den Himmel ſeine Pracht, und ſein Ruhm erfüllet die Erde" (Hab. 3, 3): denn er iſt als der קָדוֹשׁ auch „der Große und Furchtbare", גָּדוֹל וְנוֹרָא (Pſ. 99, 3), der im ſittlich-heiligſten Sinne wahrhaft majeſtätiſche Weltgott, der Unvergleichbar-perſönliche, von dem es heißt: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ähnlich ſey, יֹאמַר קָדוֹשׁ" (Jeſ. 40, 25), und darum als der עֶלְיוֹן über alle von den Menſchen erdachte und von Menſchenhänden gemachte Götter, als der Allein-wahre erhaben iſt, der ſich nur durch ſeine neue, zunächſt im alten Bunde gegebene Offenbarung wieder kundgegeben, den die Weisheit Ägyptens und Chaldäas nicht erkannte, und den weder Homer noch Sophocles, weder Plato noch Ariſtoteles aus ſelbſteigener Denkkraft als den Heilig-Perſönlichen ergründen konnten. Der Heilige von Israel, der im Himmel wohnet (יֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם Pſ. 2, 4; 123, 1), und den die Himmel der Himmel nicht faſſen (1 Kön. 8, 27), hat ſich von ſeiner unerreichbaren Höhe herabgelaſſen, in einem von Menſchenhänden gebauten Tempel ſeinen Namen wohnen zu laſſen und im Allerheiligſten (קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים) deſſelben zu thronen. Daß er aber als der קָדוֹשׁ über der רָקִיעַ, die das jenſeitige Oben von dem diesſeitigen Unten ſcheidet, הַיֹּשֵׁב עַל־חוּג הָאָרֶץ (Jeſ. 40, 22; Hi. 22, 14), ſich in ſeiner erhabenen Seligkeit, dem „die Welt gehört und was ſie füllt und der keinen Mangel kennt" (Pſ. 50, 11), nicht ſelbſtgenügen kann, davon liegt der Grund in dem tiefſten und höchſten Geiſte ſeines Weſens, in dem Drange ſeiner Herablaſſung (עֲנָוָה Pſ. 18, 36), in ſeiner Güte (חֶסֶד), in ſeiner

Liebe (אַהֲבָה). Die Liebe Gottes iſt keine Eigenſchaft deſſelben, ſondern ſie iſt ſein Leben, und bildet den Mittelpunct ſeines ewigen Weſens der Weisheit und des Heiles (תּוּשִׁיָּה, welches Wort beſonders im Hiob und den Sprüchen vorkömmt); Leben und Liebe ſind in ihm eins, aber ſie iſt die heiligſte Liebe, wie auch in unſrer Sprache Leben und Lieben im ſchönſten Wohlklange ſo tief vereinigt ſind. An der hebräiſchen Wurzel haftet die Grundbedeutung des Wünſchens, Wollens und Begehrens: denn אָהַב iſt in ſeiner Verwandtſchaft mit יָאַב (Pſ. 119, 131), אָבָה und אוָּה nur die ſtehende Form des Worts für das Verlangen der Liebe. Die אַהֲבָה im menſchlichen Verhältniß iſt die Sehnſucht, ſich mit einer in freier Wahl erkorenen Perſönlichkeit in der Gemeinſchaft der Liebe unauflöslich zu verbinden, und in dieſem Sinne z. B. das begeiſternde Hauptwort des Dichters des hohen Liedes (8, 6). Es gehört zu den verbreitetſten Vorurtheilen über und gegen das Alte Teſtament, daß ſeinem Gott der neuteſtamentliche Grundzug der Liebe fehle und er nur, oder wenigſtens vorherrſchend, der Gott der Gerechtigkeit ſey; ja, man verwirft ihn ſogar als den Gott des leidenſchaftlichen Zornes und der Rache. Wenn aber auch der Johanneiſche Ausſpruch „Gott iſt die Liebe" (1 Joh. 4, 8. 16) nicht wörtlich ſo im Alten Teſtamente ſteht, und die ἀγάπη τοῦ θεοῦ als beſtimmter Ausdruck אַהֲבַת יְהוָֹה nicht ſo häufig darin geleſen wird, wie im Neuen Teſtamente, wo die Liebe Gottes in Chriſto ſich in der Fülle ihrer Vollendung geoffenbart hat, ſo fehlt doch in jenem die אַהֲבַת יְהוָֹה keineswegs; ſie erſcheint in ihrer reinſten Bedeutung als Liebe des Vaters gegen die Kinder Israels, כְּאַהֲבַת יְהוָֹה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (Hoſ. 3, 1), der ſie freiwillig liebt אֹהֲבֵם נְדָבָה (14, 5), der ſie mit „Liebesſeilen an ſich zieht". Indeſſen mag immerhin das ſchöne Wort des Propheten „Jehova ſchweigt in ſeiner Liebe" (Zeph. 3, 17) in dem Sinne hier gelten, daß das Wort אַהֲבָה im A. T. mehr verſchwiegen, als genannt wird, ſo regt ſich doch der Geiſt der göttlichen Liebe ſchon über den dunklen Urgewäſſern der Welt,

מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם (Gen. 1, 2); das linde Säuſeln derſelben (1 Kön. 19, 12 קוֹל דְּמָמָה דַקָּה) nach Sturm, Erderbeben und Feuer wird immer zuletzt gehört, und dem großen Seher des Bildes der Herrlichkeit Jehovas, der im Sturmwind aus Norden, großem Gewölk und zuſammenwirbelndem Feuer ſich ankündigt, erſcheinet am Ende, unter dem rauſchenden Getöſe der Flügel der vier Lebendigen, über dem wie Sapphirſtein glänzenden Throne der heilige Gott der ewigen Liebe wie das Anſehn eines Menſchen, umleuchtet von dem alten Verſöhnungszeichen des ſtillen Friedens, dem ſiebenfarbigen Bogen der Gnade (Ezech. 1, 28). Aber eben weil die Liebe Gottes, „des Herrn der Herrn", keine die Perſon anſehende, partheiiſche iſt (Deut. 18, 17), während die menſchliche von ſubjectiv-ſinnlichen Eindrücken beſtimmbar und auch in den verhältnißmäßig reinſten Äußerungen von ſelbſtſüchtiger Neigung mehr oder weniger getrübt erſcheint, unſere Liebe und Gerechtigkeit auseinander fällt, wird jene faſt immer צְדָקָה genannt: denn in Gott, „bei dem nicht Böſes wohnt" (Pſ. 5, 5), iſt nur eine abſolut-vollkommene heilig-gerechte Liebe, טוֹב וְיָשָׁר יְהוָה (Pſ. 25, 8); „er liebt (אֹהֵב) Gerechtigkeit und Recht", חֶסֶד יְהוָה מָלְאָה הָאָרֶץ (33, 5), „von der Güte Jehovas iſt die Erde voll". Die חֶסֶד, welche ſo häufig als Ausfluß der Gerechtigkeit der göttlichen Liebe genannt wird, die Lieblichkeit und Anmuth, wie das Wort z. B. von der Blume vergleichungsweiſe vorkömmt (Jeſ. 40, 6), iſt die wohlthuende Güte Gottes, wofür auch nicht ſelten טוּב gebraucht wird, welche der Menſch als צְדָקָה nach ihrer Wirkung auf ſich erfährt, weshalb auch beide Wörter parallel ſtehen und abwechſelnd mit einander gebraucht werden z. B. „die חֶסֶד יְהוָה von Ewigkeit zu Ewigkeit über denen, die ihn fürchten, וְצִדְקָתוֹ und ſeine Gerechtigkeit den Menſchenkindern" (Pſ. 103, 17). Zwei ganze Pſalmen, die Luther beſonders liebte, ſind der ewigen Güte Gottes gewidmet (107 u. 136). Aber immer wird erinnert, daß ſie von der Wahrheit in der Treue untrennbar ſey, weshalb auch in dem zweiten Versgliede des ſchon

oben angeführten Liedes (Pſ. 89, 15) hinzugefügt wird: חֶסֶד וֶאֱמֶת „gehen her vor deinem Angeſicht", und „alle Wege Jehovas ſind חֶסֶד וֶאֱמֶת denen, die bewahren ſeinen Bund und ſeine Zeugniſſe" (Pſ. 25, 10). An unzähligen Stellen begegnen wir der חֶסֶד וֶאֱמֶת Gottes, weil ſich bei ihm die Liebe unbeſchränkt in der Treue bewährt, z. B. beſonders Pſ. 36, 6—8 u. Pſ. 85, 11, wo die ſchönen Worte ſtehen, die vom Alten Teſtamente gelten können: „Güte und Treue begegnen ſich, Gerechtigkeit und Friede küſſen ſich". Aber die Summe des göttlichen Wortes iſt אֱמֶת (Pſ. 119, 130). Daher wird auch als das Höchſte, wodurch der religiös-ſittliche Menſch ſich das Wohlgefallen Gottes erwirbt, חֶסֶד וֶאֱמֶת geprieſen; er ſoll dieſe Wörter an ſeinen Hals binden und auf die Tafel ſeines Herzens ſchreiben (Spr. 3, 3); dieſes ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Epheſ. 4, 15) geht durch das ganze Alte Teſtament. Die חֶסֶד der צְדָקָה, welche ſogar Grund der Gerechtigkeit nach Pſ. 62, 13 iſt, wo es ſehr bedeutend heißt: „dir, o Herr, iſt Liebe (חֶסֶד): denn du vergilſt jedem nach ſeinem Thun", wird der Verdienſtloſigkeit und Ungerechtigkeit gegenüber zum חֵן, womit das A. T. die Gnade bezeichnet. Am häufigſten erſcheint dieſes Wort in der bekannten Redeweiſe מָצָא חֵן בְּעֵינֵי „er hat Gnade gefunden in den Augen Gottes oder auch eines Menſchen", ſo z. B. von Abraham (Gen. 18, 3), beſonders von Moſes (Ex. 33, 12. 13. 16. 19). Nirgends tritt die Bedeutung der unverdienten Begnadigung, der Gnadenwahl, in dem חָנַן ſo eindringlich hervor, als in der letzten der angeführten Stellen, wo Jehova zu Moſes ſagt: חַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן „wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig". Dem Sünder im reuigen Gefühle ſeiner drückenden Verſchuldung iſt חֵן das lieblichſte Wort, wie es denn ganz auch der griechiſchen χάρις entſpricht: הוּצַק חֵן בְּשִׂפְתוֹתֶיךָ „Lieblichkeit iſt ausgegoſſen über deine Lippen" (Pſ. 45, 3). Sehr bezeichnend beginnt der Bußpſalm (51) mit dem Flehen: חָנֵּנִי אֱלֹהִים כְּחַסְדֶּךָ „ſey mir gnädig, Gott, nach deiner Güte", wo alſo חֵן in dem Verhältniß zu חֶסֶד ſteht, daß es der vereinzelte Ausfluß und die

bestimmte Wirkung von dieser ist. Daher heißt es auch Sachar. 12, 10: „ich gieße aus über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים „den Geist der Gnade und der Gnadenerflehung". Allerdings werden beide Wörter auch gleichbedeutend gebraucht; aber scharf in ihrem Begriffe erfaßt, ist חֵן doch vorherrschend die freie Güte und Gunst gegen die Verdienstlosigkeit, wofür Jes. 40—66 indessen das alle einzelnen Bestimmungen enthaltende Haupt- und Grundwort צֶדֶק immer vorkömmt. Die Gerechtigkeit Gottes muß Gerechtigkeit von dem, mit welchem er im Bunde steht und dem er das Gesetz zur Richtschnur seines Lebens gegeben, fordern; er belohnt den Gerechten und bestraft den Ungerechten; darnach verlangt auch der Fromme, und Salomo, der Weiseste der Könige, betet: „höre du im Himmel, und handle, und richte deine Knechte, daß du den Schuldigen für schuldig erklärest, und seine That auf sein Haupt bringst, und den Gerechten für gerecht erklärst, und ihm thust nach seiner Gerechtigkeit" (1 Kön. 8, 32). Die Gerechtigkeit des Menschen besteht in der Erfüllung der im Gesetze geoffenbarten und gewollten Gerechtigkeit Gottes. Aber „es ist kein Mensch, der nicht sündigte" (1 Kön. 8, 46), und מַה־יִּצְדַּק אֱנוֹשׁ עִם אֵל „wie ist gerecht der Mensch bei Gott"? (Hi. 9, 2), הַאֱנוֹשׁ מֵאֱלוֹהַּ יִצְדָּק (4, 17), „was ist der Mensch, daß rein er sey", וְכִי יִצְדַּק יְלוּד אִשָּׁה „und daß gerecht der Weibgeborene"? (15, 14) u. s. w.; לֹא יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָּל־חָי „kein Lebendiger ist gerecht vor dir" (Ps. 143, 2); „wer kann bestehen vor Jehova, diesem heiligen Gott"? (1 Sam. 6, 20 u. a. St.). Denn er ist der Allwissende, „der allein das Herz aller Menschenkinder kennt" (1 Kön. 8, 39), „der Herzen und Nieren prüft" (Jer. 11, 20; 17, 10; 20, 12), und die Gerechtigkeit Gottes muß sittlich-nothwendig mit seiner Allwissenheit verbunden seyn (1 Sam. 2, 3), weshalb es auch Ps. 7, 10 heißt: בֹּחֵן לִבּוֹת וְכִלְיוֹת אֱלֹהִים צַדִּיק „es prüfet Herz und Nieren der gerechte Gott" und die Allgegenwart Gottes in ihrer ethisch-praktischen Bedeutung gehört recht eigentlich hieher.

„Bin ich ein Gott nur aus der Nähe, spricht Jehova, und nicht ein Gott auch aus der Ferne? — Kann Jemand sich verbergen im Verborgenen, daß ich ihn nicht sähe? spricht Jehova: füll' ich nicht den Himmel und die Erde? spricht Jehova" (Jer. 23, 23. 24). Dieses Wunder der Allgegenwart in der herrlichsten Beleuchtung der allwissenden Gerechtigkeit Gottes ist am fruchtbarsten und schönsten von dem Dichter des 139. Psalms besungen; eine der großartigsten Schilderungen, wie sich die Sünder Gott nicht entziehen können, finden wir Am. 9, 2. 3: „brächen sie durch in die Hölle, von da würde meine Hand sie fassen, und stiegen sie auf in den Himmel, von da stürzt' ich sie herab; verbärgen sie sich auf dem Haupte des Karmel, von da würd' ich sie aufspüren, und sie wegnehmen, und verhüllten sie sich vor meinen Augen im Grunde des Meeres, von da würd' ich der Schlange gebieten, sie zu beißen". Da nun Gott „kennet unser Gebild, sich erinnert, daß Staub wir sind" (Ps. 103, 14), „so will er nicht immer zürnen und nicht ewig hadern, sonst müßten die Geister vor ihm verschmachten, und die Seelen, die er geschaffen" (Jes. 57, 16). Die Gerechtigkeit wird als חֶסֶד (vgl. Ps. 103, 17, wo חֶסֶד und צְדָקָה genau parallel stehen) zur Barmherzigkeit, רַחֲמִים, zum אֶרֶךְ אַפַּיִם, zur Langmuth. Aus vielen Stellen, die hieher gehören, zeichnen wir besonders Ex. 34, 6 aus: יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת. Wie Gott in seiner Langmuth verfährt, den fortsündigenden Menschen zum Lebensernst und zur Buße zu wecken, indem er ihm die verschiedensten Warnungsstimmen sendet, ihn durch Schmerzen auf dem Krankenlager läutern will u. s. w., darüber giebt Hi. 33, 14 u. fl. treffliche Belehrungen. Die Barmherzigkeit Gottes wird in ihrem allgemeinsten Begriffe erkannt, wo gesagt ist, wie alle Geschöpfe „auf ihn harren, daß er ihnen ihre Speise gebe zu seiner Zeit, seine Hand öffne, daß sie gesättigt werden von der Güte" (Ps. 104, 27 u. 28) dessen, „welcher der Erde Regen bereitet, sprossen zu lassen die Berge von Gras, und selbst den jungen Raben,

welche rufen, ihr Futter" (Pſ. 147, 9), überhaupt „allem Fleiſche ſein Brod giebt" (Pſ. 136, 25). In ihrer bibliſch-beſonderſten und höchſten Bedeutung aber offenbaret ſich die Barmherzigkeit Gottes innerhalb des Bundes mit ſeinem ewigen Volke (Jeſ. 44, 7), wo „die Geiſter vor ihm verſchmachten würden", im verzehrenden Gefühle ihrer Sünde und Schuld, und ſie in wahrer Reue und Buße (vgl. beſonders Jeſ. 64, 5) nach der ein neues Leben ſchaffenden Verſöhnung ſchmachten (vgl. Pſ. 32 u. 51 und vor allem das Sündenbekenntniß Daniels im Namen des Volks, Cap. 9); da wird ſie zu dem belebendſten Freudenworte, das nur gehört werden kann: „leben, leben ſoll er, nicht ſterben: hat denn Gott Wohlgefallen am Tode des Sünders, ſpricht der Herr Jehova, nicht vielmehr, daß er ſich bekehre von ſeinem Wege und lebe"? (Ezech. 18, 21. 22). So leuchtet denn die צְדָקָה Gottes im A. T. am herrlichſten dem bußfertigen Sünder gegenüber in ſeiner חֶסֶד und רַחֲמִים; ſie wird ihm, der die Erfahrung gemacht, daß er durch die תּוֹרָה in ſeiner Entzweiung mit dem heilig-gerechten Gott, die Selbſtgerechtigkeit, die nach dem ſtrengen Maaße der צְדָקָה er erlangen müßte, ſich nicht erwerben kann, zur Rechtfertigung aus Gnade; die Gerechtigkeit, die allein vor dem Angeſichte Gottes beſtehen könnte, kann er nur aus dem Glauben an ſeine vergebende und verſöhnende Liebe gewinnen, die größer iſt, als ſeine Schuld (Pſ. 103, 10—13). Das ganze A. T. iſt dieſer tiefdemüthigenden und hocherhebenden Lehre voll, inſonderheit Jeſ. 40—66, z. B. 43, 25: „Ich, Ich bin Er, der auswiſcht deine Vergehungen um Meinetwillen, und deiner Sünden will ich nicht gedenken" u. a. St., der „alle Sünden in des Meeres Tiefen wirft" (Mich. 7, 19); ja, „in Jehova nur werden Alle gerecht, בַּיהוָה יִצְדְּקוּ" (Jeſ. 45, 26), und der Mittler dieſer Gerechtigkeit iſt nach der Verheißung des Propheten der gerechte Knecht Gottes, „der Viele rechtfertigen wird" (Jeſ. 53, 11), und ſogar den inhaltsvollen Namen יְהוָה צִדְקֵנוּ erhalten ſoll (Jer. 23, 6). So wird allerdings ſchon die δικαιοσύνη θεοῦ, die als

Gerechtigkeit der vergebenden Liebe Gottes zur Gerechtigkeit des Menschen vor Gott wird, im A. T. offenbart, aber erst in ihrer vollen, beseligenden Bedeutung in dem Evangelium der Erfüllung erkannt und erfahren, nachdem der erschienen war, welcher in der That der Wahrheit den Namen „Gott unsre Gerechtigkeit" führt. Aber ebenso gehört auch schon im A. T. zur menschlichen Aneignung der göttlichen Gerechtigkeit in der Rechtfertigung der Glaube, die ganze Hingabe des Gemüthes im vollsten Vertrauen der Liebe an die von der heiligen Liebe der Wahrheit bewegte und getragene Gerechtigkeit Gottes, welche seine Herrlichkeit am lieblichsten in der Huld der Gnade, in dem חֶסֶד, das im Tiefsten der אֱמֶת ruhet, offenbaret. Es gilt hier schon das im Zusammenhange der Rede besondere Wort des Propheten אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ (Jes. 7, 9) als ein unbedingt allgemeines; am bestimmtesten aber spricht Habakuk diese Wahrheit in dem festen Worte aus: „der Gerechte wird durch seinen Glauben leben" (2, 5). Freilich hat der Glaube, „ehe das Wort Fleisch geworden und unter uns wohnte, voll Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14), ehe Der gekommen, „der uns geworden zur Weisheit von Gott, zur Gerechtigkeit, und Heiligung und Erlösung" (1 Cor. 1, 30), noch mit dem Zweifel an der חָכְמָה Gottes, die von seiner Gerechtigkeit zur heiligen Verwirklichung derselben so wenig wie die Allmacht und allwissende Allgegenwart getrennt werden kann, zu kämpfen, wie besonders das Buch Hiob und der Prediger, ja selbst die Stimmen der frömmsten Sänger bei der erschütternden Erfahrung des Lebens in dem vielfachen, scheinbaren Widerstreite desselben gegen das unverbrüchliche Gesetz der Vergeltung genugsam beweisen. Aber immer wird der Zweifel durch die demüthige Einkehr in „die Heiligthümer Gottes" (Ps. 73, 17), durch die verständige Verweisung der menschlich-beschränkten Weisheit auf die Unergründlichkeit des Geheimnisses der göttlichen überwunden (Hi. 28). Und an diese חָכְמָה müssen wir uns auch fest halten, wenn man es anstößig findet, daß Jehova die Kanaaniter

aus ihrem Lande vertreibe, Nationen ausrotte u. ſ. w., kurz Willkür in der Geſchichte erblickt, wobei man den abſolut theologiſch-teleologiſchen Pragmatismus der hiſtoriſchen Schriften überſieht. Die Propheten, Pſalmen und philoſophiſchen Bücher des Alten Teſtaments ſind in ihren Ausſagen über die heilige Gerechtigkeit oben an zu ſtellen. Aber begreifen wir denn, auf dem Grunde des Neuen Teſtaments ſtehend, den wunderbaren Rädergang der von Gott geleiteten Weltgeſchichte anders als durch den Glauben in der Hoffnung? — Müſſen wir uns nicht die erſchütternde Rede Hiobs (Cap. 12, 14—25) immer noch zu unſerer Demüthigung geſagt ſeyn laſſen? —

Richten wir jedoch unſren Blick nun noch beſonders auf die Strafe, wie ſie nothwendig aus der Sünde folgt und von der Gerechtigkeit Gottes unnachſichtlich gefordert wird, ſo kann vor allem nicht ſtark genug hervorgehoben werden, daß ſie der Liebe des Vaters ſelbſt wehe thut. Man braucht nur den Anfang der erſten Rede Jeſajas zu leſen, um den Schmerz der väterlichen Liebe mitzufühlen, daß ihre Hand zu den Schlägen der entarteten und unbußfertigen Kinder immer neue hinzufügen muß; der Schlag, נֶגַע, muß den Sünder als Übel treffen, aber er will nur die Sünde ſtrafen, um das Böſe auf Erden zu tilgen. Der ſo häufig gehörte Weheruf הוֹי dient nicht allein der Erſchütterung des ſtrafbaren Volkes, ſondern er dringt ſo recht voll und tief aus der innerlichſten Bewegtheit der ewigen Barmherzigkeit heraus, und die Propheten, die Verkündiger des göttlichen Zorns, klagen ſelbſt mit Moab und Babel, wenn der finſtere Tag des Herrn über die gottloſen Feinde Israels hereinbricht (Jeſ. 16, 11; 21, 3. 4). Unter ſo manchen Stellen, welche den tiefen Schmerz Gottes bei der Nothwendigkeit der Strafe zu erkennen geben, zeichnen wir beſonders Jerem. 6, 8 aus, wo der Prophet Jehova ſagen läßt: „laß dich zurechtweiſen, Jeruſalem, damit nicht meine Seele von dir losgerenkt werde", wobei wir nicht die Bedeutung des תֵּקַע überſehen dürfen: denn Gen. 32, 26 ſteht daſſelbe verb.

in der gleichen Form von der schmerzhaften Verrenkung der Hüfte Jakobs bei seinem Ringen mit Gott, in Folge dessen er hinkt. Nicht genug beachtet wird in dieser Beziehung für das Wesen der göttlichen Strafe das am häufigsten dafür vorkommende פָּקַד, welches ursprünglich doch nur ein „Suchen und Sehen" (Jes. 34, 16) nach Einem bedeutet, daher auch im Arab. geradezu für „sich nach etwas sehnen" steht. Wenn gewöhnlich bemerkt wird, daß dieses verb. in bonam et malam partem gebraucht werde, in dem ersteren Sinne z. B. Ps. 8, 5 (vgl. schon Gen. 20, 1; Ex. 4, 31), wo der Fromme ausruft: „was ist des Menschen Sohn, כִּי תִפְקְדֶנּוּ „daß du auf ihn achtest, gnädig auf ihn siehst", so steht es beziehungsweise auf Gott eigentlich immer im guten Begriff, so daß bei seinem vorherrschenden Gebrauch für Züchtigung, weil Jehova auf den sündhaften Menschen am meisten mit Missfallen hinblicken muß, unser deutsches „heimsuchen" seine Grundbedeutung am treffendsten wiedergiebt. Gott unterscheidet sich eben dadurch von dem menschlichen Richter, daß in seiner Gerechtigkeit schon die Gnade darin ist, und man von ihm nimmermehr sagen darf: erst straft, und dann begnadigt er. Gott muß, so zu sagen, nach seiner heiligen Naturordnung strafen; sein reines Licht muß in die Finsterniß der Sünde dringen und, um diese zu tilgen, ein Feuer im Innersten des Menschen entzünden, das freilich brennt: „denn der Frevler hat viele Schmerzen" (Ps. 32, 10). Aber Gott will nicht brennen, Schmerzen zu erregen, um die ihm angethane Beleidigung dem Sünder fühlbar zu machen: „denn wird Er aus Furcht vor dir dich züchtigen, mit dir gehen in's Gericht (Hiob 22, 4)? — Schau zum Himmel auf und sieh! blick' nach den Wolken, welche höher sind als du! Wenn du sündigest, was kannst du ihm thun? und sind deiner Missethaten viel, was kannst du ihm schaden? wenn du fromm bist: was kannst du ihm geben? oder, was kann aus deiner Hand er nehmen? — Nur den Mann, wie du, geht dein Frevel an, und den Menschensohn deine Frömmigkeit" (35, 5—8). Erkennt der Mensch

dieſes heilige Feuer als nothwendig zu ſeiner Läuterung, und wird er dadurch zur Demuth und Erkenntniß der göttlichen Gebote geführt (Pſ. 119, 71), ſo wird ihm die Strafe zur Zurechtweiſung und Züchtigung, zur מוּסָר und תּוֹכַחַת oder תּוֹכֵחָה und es gilt das Wort: „Heil dem Menſchen, den Gott züchtiget; des Allmächtigen Zurechtweiſung — ſtoß' du ſie nicht zurück: denn er verwundet und verbindet, zerſchlägt und ſeine Hände heilen" (Hi. 5, 17. 18, vgl. mit Spr. 3, 11. 12; 13, 24; 20, 30). „Mich ſchlage der Gerechte, Liebe iſt's; Er ſtrafe mich, — Salbe des Hauptes; nicht weigere ſich mein Haupt, wenn es ferner geſchieht" (Pſ. 141, 5).

Das A. T. unterſcheidet innere und äußere Strafen, doch ſo, daß ſie nicht vereinzelt vorkommen, ſondern zuſammenfallen. Wir erkennen dieſes ſchon in der Geſchichte vom Paradieſe, nach der die Stammeltern nach dem Genuſſe der verbotenen Frucht nicht bloß Schaam und Furcht empfinden, und ſo des Verluſtes früherer Seligkeit ſich bewußt werden, ſondern ſie werden auch aus dem Garten Gottes vertrieben. Ein Abbild des böſen Gewiſſens, der Schläge des Innerſten, der מַכּוֹת חַדְרֵי־בָטֶן (Spr. 20, 30) außerhalb des Paradieſes iſt ſogleich Kain, der aber nach dem begangenen Brudermorde nicht allein innerlich unfrei und traurig, ſondern auch unſtet und flüchtig in ein anderes Land, wir könnten deutſch-hebräiſch ſagen, in das Land der Noth, verſtoßen wird. Die Qualen der Seele des Sünders hat nach eigenſter Erfahrung Keiner ſo ergreifend beſchrieben, als David in dem Zuſtande ſeiner Unbußfertigkeit; wie der 51. Pſalm die größeſte Urkunde des Sündenbekenntniſſes, ſo der 32. die des Strafbekenntniſſes: „es verzehrten ſich meine Gebeine, da ich ſtöhnen mußte den ganzen Tag: denn Tag und Nacht laſtete ſchwer auf mir deine Hand, mein Lebensſaft vertrocknete wie in den Dürren des Sommers" (3. 4). Doch wird auch David wegen des verübten Ehebruchs mit dem Verluſte des Kindes der Sünde beſtraft. Den Sündern fehlt vor allem der Friede, und zwei Theile des pro-

phetiſchen Buches Jeſ. 40—66 ſchließen mit den Worten: אֵין שָׁלוֹם לָרְשָׁעִים (48, 22; 57, 21); vortrefflich wird auch Hi. 15, 20—23 das böſe Gewiſſen geſchildert. Daher kömmt es, daß die altteſtamentliche Sprache mit den Wörtern: עָוֹן, אָוֶן, שָׁוְא u. ſ. w. zugleich die Folge der Sünde, das innere Verderben, bezeichnet. Aber die Erbſünde in dem Sinne, daß Gott den Nachkommen Adams deſſen Urſchuld angerechnet, wird als Strafe nirgends im Alten Teſtamente gelehrt. Der reine Begriff der göttlichen Gerechtigkeit leidet dieſes durchaus nicht, und man darf nur in das 18. Capitel des Propheten Ezechiel (vgl. damit aber auch Hi. 21, 19. 20) hineinblicken, um ſich von der Unrichtigkeit einer ſolchen Annahme zu überzeugen. Er verweiſt dort den Israeliten im Exil ihr im Munde geführtes Sprüchwort: „die Väter eſſen ſaure Trauben, und der Kinder Zähne werden ſtumpf" (2), als wäre „der Weg des Herrn nicht recht gebahnt" (25). Entſchieden läßt er Gott ſagen: „der Sohn ſoll nicht mittragen die Schuld des Vaters (20); ſieh', alle Seelen — mein ſind ſie; wie des Vaters Seele, ſo auch des Sohnes Seele — mein ſind ſie; die Seele, die da ſündiget — die ſoll ſterben" (4). Hiermit widerlegt auch der Prophet das noch jetzt vielfach gemißbrauchte, obſchon an ſich wahre Wort, daß Gott „die Sünde der Väter an den Kindern heimſuche bis in's dritte und vierte Glied" (Ex. 20, 5): denn jenes Wort hat eben nach der Auslegung Ezechiels doch nimmermehr den Sinn, daß der Sohn und Enkel um der Schuld des Stammvaters willen geſtraft werden, ſondern es wird damit nur die unumſtößliche Wahrheit und Heiligkeit der göttlichen Gerechtigkeit ausgeſprochen, daß ſie nicht ruhe und raſte, bis ſie durch das himmliſche Läuterungsfeuer der unerlaßbaren Strafe aus dem Hauſe der Sünde das Böſe vom Vater an bis zu den entfernteſten Gliedern ſeines Geſchlechts herausgebrannt habe. Überdieß überſieht man gewöhnlich bei jener Stelle das am Ende deutlich genug ſtehende לְשֹׂנְאָי „nämlich nur an denen, die mich haſſen". Nirgends im ganzen Alten Teſtamente wird nun aber auch noch

der Tod, der Sünde Sold, als Inbegriff alles geistigen Elendes des Menschen, mit solcher eindringlichen Gewalt genannt, wie in jenem hohen Capitel über das wahre Wesen der Strafgerechtigkeit des Heiligen von Israel. „Die Seele, die da sündigt" (Mich. 6, 7: „Sünde meiner Seele") — „die soll sterben" (4, 20), das steht nach Gottes heiligem Willen unverbrüchlich fest, so wie umgekehrt derjenige, der den Heiligen sucht und in der Erfüllung seiner Gebote ihn findet — „leben, leben soll er"! (19. 21. 28). Auf der praktischen Hervorkehrung dieses durchgreifenden Gegensatzes von Leben und Tod, von Licht und Finsterniß, von Heil und Unheil, beruhet nun einmal die unantastbare Lebensordnung des sich lebendig offenbarenden Gottes; die sich von dieser Heilsquelle des ewigen Lebens entfernen, müssen in sich vergehen (Ps. 73, 27). Es wäre überflüssig, weitere Stellen zum Erweise dieser geistigen Bedeutung von Tod und Leben zusammenzutragen; besonders reich sind in dieser Beziehung die Sprüche Salomos, nach denen immer der Weg der Weisheit zum Leben, der der Thorheit zum Tode führt. Statt vieler Stellen sey hier nur eine angeführt (Cap. 8, 35. 36). Die Weisheit, die im A. T. keine metaphysische, oder mystische, sondern eine ethische, die sich durch den Grundspruch, „Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang" (Spr. 1, 7; 9, 10; Hi. 28, 28; Ps. 111, 10) zu erkennen giebt, verkündet dort: „wer mich findet, findet Leben, und erndtet Wohlgefallen von Jehova; wer aber sich an mir versündigt, thut Gewalt an seiner Seele; die mich hassen, lieben Tod". Aber doch steht auch der physische Tod nach einer tiefen Erfassung des nothwendigen Zusammenhanges des ethischen und materiellen Lebens in der sündigen Menschheit als das größte der unvermeidlichen Übel im ganzen Alten Testamente unverrückbar fest; er ist und bleibt der „König der Schrecken", מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת (Hi. 18, 14), der Weise und Thoren, wie Schafe der Hirte, in sein stilles Reich hinabführt (Ps. 49, 15), in dem die schwankenden Schattengestalten, die רְפָאִים, in die dichteste Finsterniß und Trauer gehüllt,

der Erfüllung der prophetiſchen Verheißung harren, daß dereinſt die Gnade Gottes ſie „aus der Gewalt des Scheol erlöſen" (Hoſ. 13, 14) und „den Tod auf ewig vernichten werde" (Jeſ. 25, 8). Kein Dichter hat je eine ergreifendere Todesklage ſchöner geſungen, als Hiob (Cap. 14), der, in der düſterſten Wehmuth über das unvermeidliche Hinabſteigen in die lichtloſe Tiefe der Unterwelt, in die Worte ausbricht: „O daß du mich im Todtenreich verbärgeſt, mich verhüllteſt, bis ſich dein Zorn gelegt, mir eine Friſt beſtimmteſt, und dann dich mein erinnerteſt"! (13).

Inſoferne die Sünde ſelbſt zur Strafe wird, wenn der Menſch mit Bewußtſeyn und freier Selbſtentſcheidung ſich ihrer verzehrenden und zerſtörenden Macht hingiebt, und in dieſem unbußfertigen Zuſtande ſein Herz den Einflüſſen der göttlichen Gnade immermehr verſchließt und eigenmächtig verhärtet, erreicht dieſe innere Strafe den höchſten Grad, wo ſie zur Verſtockung wird, die dann Gott in einzelnen Fällen ſelbſt verhängt. Dieſe Verſtockung oder Verhärtung, קְשִׁי, σκληρότης (Deut. 9, 27), πώρωσις (Röm. 11, 25), iſt von jeher ein Stein des Anſtoßes im Alten Teſtamente geweſen. Wie iſt es begreiflich, daß der Gott, der nach ſeiner heiligen Liebe das Herz des Sünders erweichen und zerſchmelzen will, daſſelbe im Gegentheile verhärten und verſtocken ſoll? — Es kömmt hier bekanntlich die Geſchichte Pharaos in beſonderen Betracht. Jehova ſendet Moſes und Aharon zu dem Könige, um ihn zu bewegen, die Israeliten aus Ägypten frei abziehen zu laſſen. Während wir nun erwarten, Gott werde zur Ermunterung der Abgeſandten ſagen: „ich werde das Herz Pharaos erweichen", hören wir gerade umgekehrt das auffallende Wort aus ſeinem Munde: וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת־לֵב פַּרְעֹה „ich werde hart machen das Herz Pharaos" (Ex. 7, 3). Aber man verbaut ſich hier ſchon von vorne herein den einfachen Sinn durch die Überſetzung: „ich will das Herz Pharaos verſtocken", und indem man die folgenden Worte hinzunimmt: וְהִרְבֵּיתִי אֶת־אֹתֹתַי וְאֶת־מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם überſetzt man, „auf daß ich viel mache

meine Zeichen und meine Wunder im Lande Ägypten". Streng genommen liegt aber in den Worten dieser Stelle keineswegs der Sinn, daß Jehova das Herz Pharaos absichtlich verstocken wolle, damit er sich als den Gott der Zeichen und Wunder in Ägypten verherrlichen könne, sondern nur, daß er, indem er die Widerspenstigkeit des Königs, sein Volk auf seinen Auftrag ziehen zu lassen, voraussehe, sein Herz verhärten werde, so daß er sich in seiner eigenen Verhärtung immer mehr steigere, und Er dann, weil Worte nicht wirken würden, sich durch Zeichen und Wunder in Ägypten offenbaren müsse; הִקְשָׁה könnte sogar übersetzt werden: „er ließ sein Herz sich verhärten", wobei die sittliche Freiheit des Menschen vollkommen gewahrt ist. Es stellt sich dann im Wesentlichen kein anderer Sinn heraus, als der, den wir in den Worten Bildads (Hi. 8, 4) finden: „wenn deine Kinder sich an ihm versündigten, so gab er sie dahin in ihre eig'ne Schuld", וַיְשַׁלְּחֵם בְּיַד פִּשְׁעָם. An einer Stelle wird auch entschieden gesagt, daß Pharao selbst sein Herz verstockt habe, וַיַּכְבֵּד לִבּוֹ, „indem er fortgefahren, zu sündigen" (Ex. 8, 15. 32; 9, 34), und ebenso 1 Sam. 6, 6: „warum wollt ihr verstocken euer Herz, wie die Ägypter und Pharao ihr Herz verstockt haben"? — Auf der anderen Seite läßt sich aber auch nicht in Abrede stellen, daß Gott selbst die Verstockung zugeschrieben wird, z. B. 10, 20, wo statt des gewöhnlichen הִקְשָׁה das verb. חָזַק gebraucht ist; indessen wird doch Pharao vorwiegend als Urheber seiner Herzensverhärtung genannt; auch 13, 15, wo הִקְשָׁה פַּרְעֹה allein steht. Mag man sich immerhin noch auf Deut. 20, 2 berufen, wo Jehova nicht bloß den Geist des Königs Sichon, sondern auch sein Herz verstockt, und das gewöhnliche הִקְשָׁה sogar noch mit אָמַץ verbunden ist; sollte man aus genauer Zusammenzählung der einzelnen Stellen die Berechnung herausbringen, daß sie sich gegen einander das Gleichgewicht hielten; ja, würde man so glücklich seyn, zu beweisen, daß die Summe derer, die Gott selbst den Menschen verstocken lassen, grö-

ßer ſey, ſo müßten wir doch immer hier von der Minderzahl und von dem Spruche ausgehen, den wir Spr. 28, 14 leſen: „מְקַשֶּׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה, wer ſein Herz verhärtet, fällt in Unglück"; im erſten Versgliede wird dagegen derjenige glücklich geprieſen, welcher beſtändig fürchtet, ſo daß alſo die Herzensverhärtung aus dem Mangel an Gottesfurcht abgeleitet wird. Es läßt ſich nimmermehr mit dem reinen Gottesbegriff im Alten Teſtamente, wie ihn die Propheten nach dem Weſen „der Wahrheit und Liebe" geben und entwickeln, in Einklang ſetzen, daß der Heilige von Israel wirklich das Herz verſtocke, nur um für ſich ſeine Majeſtät und Wunderherrlichkeit zu offenbaren, und ſo der ſittlichen Freiheit des Menſchen eine unüberſteigbare Schranke zu ſetzen. Dagegen predigen die Propheten von Anfang bis zu Ende, indem ſie nicht müde werden, dem „Hauſe der Widerſpenſtigkeit" ſeine Herzenshärtigkeit als eigene Schuld in den ſtärkſten Strafreden vor Augen zu halten, und unausgeſetzt zu ermahnen, „das Herz zu beſchneiden, zu zerreißen, und ſich ein neues Herz und einen neuen Geiſt zu ſchaffen" (Ezech. 18, 31). Nur eine einzige Stelle ſcheint damit im Widerſpruche zu ſtehen, Jeſ. 6, 9—10, wo wir den Auftrag Jehovas bei der Weihe des Sehers vernehmen: „geh' und ſag' zu dieſem Volke: hört nur, hört, und verſtehet nicht; ſeht nur, ſeht, und erkennet nicht! Verſtocke dieſes Volkes Herz, und ſeine Ohren mache ſchwer, und ſeine Augen ſtreiche zu, auf daß es nicht mit ſeinen Augen ſehe, und nicht mit ſeinen Ohren höre, und ſein Herz verſtehe, und es ſich bekehre und ihm Heilung werde". Aber man darf die Ironie dieſer Rede nicht verkennen. Nachdem der Prophet, im demüthigen Bewußtſeyn ſeiner Sündhaftigkeit nach langem Ringen mit ſich ſelbſt, ob er des hohen Berufes, als Geſandter Gottes in ſeinem Volke aufzutreten, würdig ſey, das heiligende Wort der Weihe in ſeinem Gemüthe empfangen, und das entſcheidende „Herr, ſende mich" raſch ausgeſprochen, fühlt er die ganze Schwere ſeines frei übernommenen göttlichen Amtes. Er ſoll ſein Volk ermahnen und zur Buße

rufen, daß es auf seine Predigt aufmerksam höre und zum Verständniß des Wortes Gottes, zur Einsicht und Erkenntniß seiner Schuld gelange; er soll ihm Herz, Augen und Ohren öffnen, damit es sich bekehre und von seiner Sündenkrankheit genese; er soll der Arzt des Volkes seyn. Aber er kennt die Verblendung Israels von Moses an, daß es sich für gesund halte, wo es krank ist, daß es in seiner verhärteten Widerspenstigkeit gegen den heiligen Geist (Jes. 63, 10) und das gerechte Gesetz Gottes Ohren habe und nicht höre, Augen habe und nicht sehe. Er kennt die Tücke des menschlichen Herzens und die natürliche Macht des Widerspruchs, daß dieser, wenn einmal der Abfall von Gott zur That geworden, sich desto mehr verstärke, je entschiedener und kräftiger ihm das Wort der Aufforderung zur Buße und Bekehrung entgegengesetzt werde. Daher hätten wir in der Berufungsrede Jehovas an Jesaja wohl erwarten können, er werde bei Ermahnung, dem Volke rücksichtslos die Wahrheit zu verkündigen, noch die Vorhersagung hinzugefügt haben, daß seine Predigt gerade das Gegentheil bewirken werde. Allein wir hören aus dem Munde Gottes merkwürdiger Weise nicht eine Rede im Futurum, sondern geradezu im gebietenden Imperativ: „du sollst das Herz verstocken, damit (פֶּן) es sich nicht bekehre". Diese Worte können keinen andern Sinn haben, als daß der Prophet eben die gänzliche Verstockung des Herzens als Strafe des Volkes erkennt, das erst dann sich bekehren werde, wenn sein heiliges Land verwüstet und aller seiner Bewohner beraubt sey. Auch Jes. 63, 17 läßt der Prophet das Volk in seiner Noth die Herzensverhärtung als seine Strafe selbst aussprechen, indem es klagend ausruft: „warum ließest du uns abirren, Jehova, von deinen Wegen, verhärtetest unser Herz, daß wir uns nicht fürchteten? — Kehre wieder um deiner Knechte, um der Stämme deines Erbes willen"? Die letzten Worte im Zusammenhange der ganzen Rede zeigen klar, daß es dem Propheten in der Entfernung von dem Gesetze und der dann eintretenden Verhärtung des Herzens, bei dieser mehr auf

die Folge der beharrlichen Sünde, als auf dieſe ſelbſt ankömmt. Da wir aber an der Frage „warum ließeſt du uns abirren von deinen Wegen" nicht den mindeſten Anſtoß nehmen können, ſo muß es ſich bei der anderen eben ſo verhalten, und das Volk ſoll gewiß nichts Anderes ſagen, als: „warum gabſt du zu, daß ſich unſer Herz ganz verhärtete"? — Und ſo langen wir bei der Erwägung der Verſtockung immer nur bei einem Hingeben des Sünders von Seiten Gottes in dieſelbe zur Strafe an, und hier hat allerdings die Lehre von der Zulaſſung, die ſonſt mit dem Weſen der göttlichen Heiligkeit in Streit geräth, ihre volle Berechtigung. Pſ. 81, 12—13 dient ganz beſonders noch zur Erläuterung: „es hörte mein Volk nicht auf meine Stimme, und Iſrael war mir nicht willig; da gab ich es hin in die Starrheit ſeines Herzens, ſie ſollten wandeln in ihren eigenen Rathſchlägen". Der Apoſtel Paulus ſagt daſſelbe mit ſeinem: „διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν" (Röm. 1, 24). Ebenſo gehört Klagl. 3, 65 hieher, wo der Prophet ſagt: „du wirſt ihnen geben Bedecktheit des Herzens, מְגִנַּת־לֵב (κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν 2 Cor. 3, 15), und das wird dein Fluch für ſie ſeyn". Heben wir endlich noch die ſtärkſte Stelle hervor, in welcher der von ſeinen Feinden auf das Schwerſte Gemishandelte keine ärgere Verwünſchung derſelben auszuſprechen vermag, als wenn er Gott bittet: „füge Schuld zu ihrer Schuld, auf daß ſie nicht zu deiner Gerechtigkeit gelangen" (Pſ. 69, 28), wobei wir weit entfernt ſind, dieſe Bitte ſittlich zu rechtfertigen, ſondern hier nur bemerken, wie nirgends ſo bedeutſam der Zuſammenhang von Sünde und Strafe in dem Einen עָוֹן zum Ausſpruche kömmt. Freilich tritt uns nun immer zuletzt, wenn auch die Verſtockung des menſchlichen Herzens nicht unmittelbar von Gott ſelbſt ausgeht, dem „die Antwort des Mundes auf die Anordnungen des menſchlichen Herzens allein gehört" (Spr. 16, 1), ſondern er nur den widerſpenſtigen und hartnäckigen Sünder abſichtlich in dieſelbe dahingiebt, die verſtärkte Frage entgegen, wie

denn dieſe beſondere innere Strafweiſe Gottes würdig ſey? Wollen wir nun nicht vor dem wunderbaren Geheimniſſe der göttlichen Weisheit, vor den wohlverborgnen „Tiefen derſelben, תַּעֲלֻמוֹת חָכְמָה" (Hi. 11, 6), auf die uns das A. T. verweiſt, mit dem Finger auf dem Munde ſtehen bleiben, ſo können wir uns das Räthſel pſychologiſch nicht anders löſen, als daß es einzelne Fälle gebe, wo Der, welcher Herzen und Nieren prüft, erkennt und vorausſieht, daß die Krankheit nur dann gründlich geheilt werden könne, wenn ſie den höchſten Grad erreicht habe. In dieſem Sinne war auch David der Herzensverhärtung dahingegeben, der aber, nachdem er die Unſeligkeit derſelben bis zum höchſten Maaße in ſich erfahren, nun deſto entſchiedener mit ganzem Gemüthe ſich zu Gott bekehrt und zu ihm fleht, er möge „ſeinen heiligen Geiſt nicht wieder von ihm nehmen" (Pſ. 51, 13). Auf der anderen Seite läßt ſich aber auch nicht läugnen, daß Viele „in ihrer Verſtocktheit dahin ſterben, und Gott ſie zur Strafe ihrer Unbußfertigkeit hinwegrafft" (Jeſ. 6, 12). Dauert wohl dieſe Verſtocktheit auch nach dem Tode fort? —

Aber „Gott hat kein Wohlgefallen am Tode des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre von ſeinem Wege und lebe" (Ezech. 33, 11; 18, 23), oder wie es beſonders bedeutſam von Dem heißt, der das Leben iſt und das Leben will: „Ich habe nicht Wohlgefallen an dem Tode des Sterbenden" (18, 32). Dieſes beſtimmte, die Dunkelheit der Sünde im A. T. freudig durchleuchtende Gnadenwort Gottes enthält wenigſtens ein ſtarkes Gegengewicht gegen die Ewigkeit der Strafe auch über den phyſiſchen Tod hinaus, die man Jeſ. 66, 24, von welcher Stelle auch der Verfaſſer des Buches Judith (16, 17) Gebrauch macht, finden will. Der Prophet ſchließt ſein Evangelium des neuen Himmels und der neuen Erde, der Zeit der Vollendung des theokratiſchen Reiches, in der „kommen wird alles Fleiſch, um anzubeten vor Jehova", mit einem ſchauerlichen Bilde. Er zeigt uns, wie die Bewohner des neuen Jeruſalems aus der Stadt hinausgehen, um

die Leichname der Menſchen zu ſehen, die von Gott abgefallen, deren „Wurm nicht ſtirbt und deren Feuer nicht verliſcht, die ein Abſcheu allem Fleiſche". Wir werden in das Thal Hinnom bei Jeruſalem geführt, an den Ort des Gräuels (תֹּפֶת), wo dem Moloch geopfert wurde, und der deshalb von Jeremia „Mordthal" (7, 32) genannt wird; auch nach dieſem Propheten, wie nach dem unſrigen, ſollen dort die erſchlagenen Leiber des abgöttiſchen Volkes liegen, „zum Fraße den Vögeln des Himmels und dem Wilde der Erde" (Jer. 7, 33), wie auf ähnliche Weiſe Joel (Cap. 4) das Thal Joſaphat zum Schauplatze des Gerichtes über die widerſpenſtigen Heiden macht. In jenem Thale, ſagt unſer Prophet, ſollen die Leichen der Abgefallenen, הַפֹּשְׁעִים liegen, unter denen er offenbar diejenigen verſteht, welche bis zu ihrem Tode in Widerſetzlichkeit gegen Jehova unbekehrt geſtorben. Ein Theil davon wird verbrannt, ein anderer von Würmern zernagt, aber das Feuer ſoll nicht verlöſchen, und der Wurm ſoll nicht ſterben. So werden nach der bildlich-poetiſchen Vorſtellung die in ihrer Unbußfertigkeit Erſchlagenen ein ewiges Beiſpiel der Abſchreckung für die Nachkommenden bleiben. Aber die Leichname liegen vor den Thoren des neuen Jeruſalem; zernagende Würmer ſehen wir nur auf der Erde, und die brennenden Flammen leuchten nicht in die Tiefe des Todtenreiches hinab. Von beſonderen Strafen im Scheol, wo „keine Weisheit, keine Einſicht", und „Todesfinſterniß", weiß das Alte Teſtament überhaupt nichts. Wollte man in unſerer Stelle wenigſtens den Unterſinn finden, daß eine Hindeutung auf die Ewigkeit der jenſeitigen Strafen typiſch-prophetiſch gegeben ſey, ſo läßt ſich dieſe Annahme folgerichtig nicht durchführen: denn die gefallenen Sünder ſind ja bereits durch den Tod beſtraft, „und die Todten wiſſen nichts" (Pred. Sal. 9, 5), ja, die Sünder hören in dem Schattenreiche auf „zu zittern" (Hi. 3, 17), können alſo das zukünftige Feuer der Vergeltung nicht fühlen. Es kann überhaupt nicht genug betont werden, daß die göttliche Strafgerechtigkeit ihr Amt ſchon diesſeits vollſtreckt; „die

Geſchichte iſt das Weltgericht". Nirgends weiſſagen die großen und kleinen Propheten, ſo oft ſie auch „den Tag Jehovas", den dunklen und furchtbaren, an dem Sonne und Mond ſich verfinſtern und die Sterne ihren Glanz verlieren, wo Himmel und Erde erbeben, von einer Periode zur andern verkünden, einen Tag der Tage als den jüngſten des jenzeitigen und jenſeitigen Endgerichts; immer wird die Erſcheinung des יוֹם יְהוָה in die diesſeitige Zeitentwickelung geſetzt, und wenn die אַחֲרִית הַיָּמִים (Jeſ. 2, 2 und häufigſt) genannt wird, ſo iſt damit der Ablauf der alten Geſchichte und der Anfang der neuen mit dem Eintritt des Meſſias und ſeines Reiches bezeichnet. Aber auch dieſes ſoll nach Ezechiel noch einmal erſchüttert werden, und es kömmt ein neues אַחֲרִית הַיָּמִים. Jener läßt gegen das meſſianiſche Reich Gog und Magog heranziehen (Cap. 38—39), um ſeine Herrlichkeit unter die Heiden durch die furchtbare Niederlage des letzten Feindes des geheiligten Volkes zu bringen, und dann „nicht ferner ſein Angeſicht vor ihm zu verbergen" (39, 29). Die Weiſſagung dieſes Gerichtes über die Widerſacher des neuen Bundes trägt ein ſehr ſinnliches Gepräge; die Bewohner der Städte Israels ſollen herausgehen „zu berauben ihre Räuber und zu plündern ihre Plünderer" (39, 10). Erſt der Apokalyptiker des A. T., der Verfaſſer des in die Maccabäiſche Zeit fallenden Buches Daniel, redet von einem letzten Gericht nach der Auferſtehung der Todten, den Böſen zur Strafe, den Guten zum Lohne, indem er dabei an Stellen anknüpft wie Jeſ. 23, 22; 26, 19; Ezech. 37, 1—14, in denen aber zunächſt nur mit der Wiedererweckung der gefangenen Israeliten aus dem Grabe des Chaldäiſchen Exils getröſtet wird, wobei wir immerhin zugeben können, daß dieſen ſymboliſch-bildlichen Darſtellungen die Hoffnung einer allgemeinen Auferſtehung der Todten zu Grunde liegt; freilich gehören auch dieſe prophetiſchen Ausſprüche erſt in die exiliſche Periode, und der alte Hebraismus kennt die Auferſtehungslehre nicht. Indeſſen bringt ſchon früher vereinzelt die Hoffnung hervor, daß der Herr Macht

habe über Tod und Todtenreich und die Seinen daraus erlösen werde (Pſ. 16, 10; 49, 16; Hoſ. 13, 14), woran ſich dann die beſtimmte meſſianiſche Verheißung von der einſtigen Vernichtung des Todes knüpft (Jeſ. 25, 8), in welcher Stelle aber der gleichfalls in der Babyloniſchen Gefangenſchaft lebende Prophet keineswegs die Auferſtehung weiſſagt, ſondern nur die Zuverſicht ausſpricht, wenn wir den reinen Gedanken aus der ſymboliſchen Hülle von dem herrlichſten Gaſtmahl auf Zion herauslöſen, daß Sünde und Tod auf Erden ein Ende nehmen ſollen. Ebenſo können wir auch die berühmte Stelle Hi. 19, 25 u. 26 „ich weiß, daß mein Erlöſer lebt", nicht mit ganzer Überzeugung von der Auferſtehung und dem jüngſten Gerichte erklären, wobei überdieß der גֹּאֵל auf deſſen Erſcheinung der ſchuldlos Leidende hofft, nimmermehr der Meſſias iſt: denn das am meiſten in Frage kommende מִבְּשָׂרִי wird ſtets zweifelhafter Auslegung bleiben, da es ſprachlich eben ſo gut „aus meinem Fleiſche", als „ohne mein Fleiſch" überſetzt werden kann, obſchon V. 26, wo auf das Sehen und die Augen ein beſonderer Nachdruck gelegt wird, mehr für die erſtere Auffaſſung zu ſprechen ſcheint. Sollte ſich aber wirklich hier die Lehre von dem letzten Gericht beweiſen laſſen und auch das שַׁדִּין (29) dafür ſprechen, ſo würden wir dadurch andere Gründe für eine ſpäte Abfaſſung unſres Buches nur verſtärkt finden. Ähnlich verhält ſich's auch mit dem Prediger Salomo, der zwar auf das Nachdrucksvollſte Zeit und Gericht über Alles verkündet (8, 6; 11, 9; 12, 14), aber doch nicht daſſelbe über allen Zweifel hinaus an „das Ende der Tage" (Dan. 12, 13) verlegt; geſetzt aber auch, er bezeichnete wirklich mit dem מִשְׁפָּט den jüngſten Tag, ſo kann das Zeugniß dieſes ſkeptiſchen Philoſophen aus der ſpäteſten Periode der hebräiſchen Literatur das ſtarke und klare Wort des gläubigen Propheten Jeſaja von dem zeitlichen Walten und Wirken des „Tages Jehovas" im Sturze der widerſetzlichen Reiche und Völker nicht aufwiegen. Die letzte Stelle des Predigers, die hier beſonders in Betracht kömmt, gehört über-

dieß höchſt wahrſcheinlich dem Zuſatze des Buches von einer noch ſpäteren Hand an. Und ſo bleibt uns eigentlich nur Dan. 12, 2. 3. 13 über, wo ſicher die Auferſtehung mit dem Endgerichte verbunden gelehrt wird: „Viele von denen, die ſchlafen im Erdenſtaube, werden erwachen, dieſe zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abſcheu; aber die Wohlfahrenden werden glänzen, wie der Glanz der Veſte, und die, welche die Vielen gerecht gemacht, wie die Sterne, immer und ewig". Es muß uns hier zuerſt auffallen, wie ſtreng nach dem Worte genommen, die Auferſtehung keine allgemeine ſeyn ſoll; nicht Alle, die im Erdenſtaube ſchlafen, ſollen erweckt werden, ſondern nur Viele, רַבִּים, und es kann wenigſtens dann die Dunkelheit, die auf dieſer Verkündigung liegt, nicht verſcheucht werden; merkwürdig bleibt in dieſer Beziehung, daß nach dem zweiten Buche der Maccabäer 7, 9. 11 nur die Gerechten auferſtehen ſollen. Es iſt unmöglich, die „Vielen" in „Alle" zu verwandeln, und keine Auskunft kann dem einfachen und vorurtheilsfreien Ausleger genügen, am allerwenigſten die berühmte einer großen Autorität: „multos hic ponit pro omnibus, ut certum est. Neque haec locutio debet nobis videri absurda. Non enim rabbim opponit angelus omnibus vel paucis, sed opponit uni". (Calvin). Wollte man ſich auch auf Jeſ. 2, 2. 3 berufen, wo es zuerſt heißt, daß alle Völker einſt nach dem Berge Gottes ſtrömen würden, und unmittelbar darauf vor dem Auge des Propheten Viele dahin wandeln, ſo folgt daraus doch nicht, daß ſchlechthin רַבִּים dem כֹּל gleichbedeutend ſey, ſondern Jeſaja überſchaut nur den Zug aller Nationen, wie er in ſeiner bunten Mannichfaltigkeit ſich nach Zion hinbewegt, ſo daß die hohe Hoffnung hervortritt, es werde eine Zeit kommen, in der die vielen Stämme zur Einheit in dem Einen Gott gelangen würden. Ebenſo verhält es ſich auch Jeſ. 53, 11, wo der gerechte Knecht Gottes Viele rechtfertigen ſoll (vgl. Matth. 20, 28; Marc. 10, 45), und die Vielheit die Allheit in ihrer Verſchiedenheit bezeichnet; indeſſen läßt ſich hier aller-

dings auch רַבִּים dem Einen עֶבֶד יְהוָה gegenüber faſſen, ſodaß das כֹּל nicht ausgeſchloſſen iſt. Aber bei Daniel iſt dieſes anders, und wir werden uns, wenn wir den Zuſammenhang genau beachten, nicht ſträuben dürfen, zuzugeben, daß hier nur von den geſtorbenen Israeliten die Rede ſeyn kann: denn im unmittelbar Vorhergehenden wird geſagt, daß das Volk Gottes in der Zeit der noch nie dageweſenen Drangſale gerettet werden ſolle, „Alle die aufgeſchrieben ſind im Buche des Lebens", alſo die dann gerade noch Lebendigen; die Vielen aber, die ſchon in dem Erdenſtaube ſchlafen, werden auferweckt. Wenn das רַבִּים ganz ausgelaſſen wäre und wir nur im Texte läſen, „und die im Erdenſtaube Schlafenden werden erwachen", könnten wir auch nicht einmal zuverſichtlich annehmen, daß im Fortgange der Rede an die allgemeine Auferſtehung der Todten zu denken ſey, ſondern am nächſten läge doch nur die Beziehung auf die Israeliten; ja, ſogar in dem Falle, daß כֹּל geſchrieben ſtände, wären wir nicht ſicher, ihm die Bedeutung der umfaſſendſten Ausdehnung geben zu dürfen. Nur dann, wenn das beſtimmte Subject der גּוֹיִם oder עַמִּים dabei benannt wäre, würde die entgegengeſetzte Erklärung ihr unbeſtreitbares Recht in Anſpruch nehmen können, und wir hätten wohl erwarten dürfen, daß dieſes, um Misverſtändniß zu vermeiden, geſchehen ſey, wenn wirklich der Prophet eine allgemeine Erweckung der Todten im Sinne gehabt. Von einer Unterſcheidung aber einer erſten und zweiten Auferſtehung (Apoc. 20, 5. 6) weiß das Alte Teſtament nichts. Es kömmt uns jedoch hier überhaupt nur auf den Gegenſatz der zum ewigen Leben und der zur Schande und zum ewigen Abſcheu Erwachenden an, und da müſſen wir freilich zugeſtehen, daß das לִדְרָאוֹן עוֹלָם (Jeſ. 66, 24 fehlt bei דִּרְאוֹן das עוֹלָם) im ſtrengſten Sinne einer unendlichen Strafe zu faſſen ſey: denn wenn wir auch einräumen, daß es bisweilen mit dem Begriffe der Ewigkeit im A. T. nicht im ſtrengſten Sinne zu nehmen ſey, ſo daß das עוֹלָם nur eine ſehr lange Zeitdauer bezeichne, ſo kann dieſes hier nimmermehr ſtatt-

finden, da nach der Auferstehung von den Todten an kein neues Sterben weiter zu denken ist. So gewiß nun aber auch an unserer Stelle die ewige Verstoßung der Bösen, die sich während ihres irdischen Lebens nicht bekehrt haben, gelehrt ist, so wird doch eine besondere Art der Strafe nicht bestimmt. Im dunklen Scheol (Hi. 10, 21. 22), dem אֲבַדּוֹן, dem Vernichtungsort (Hi. 26, 6; 28, 22; Spr. 15, 11), wo die רְפָאִים, die Schwachen und Schwankenden, weil ihre Seele von dem Leibe getrennt (Jes. 14, 10; 38, 12), in beständiger Trauer über sich selbst (Hi. 14, 20), „ohne That und Klugheit, ohne Einsicht, ohne Weisheit, ohne Liebe, ohne Haß und irgend einen Antheil an Allem, was geschieht unter der Sonne" (Pred. Sal. 9, 6. 10), keine Loblieder auf Gott mehr singen (Ps. 88, 11—13), „da im Tode kein Gedenken desselben" (Ps. 6, 6), war freilich keine Möglichkeit zur Sinnesänderung gegeben. Aber nun sind sie ja aus dem Schlafe des Todes erweckt, und sollte da nicht endlich in die räthselhaft-dunkle Ewigkeit ihrer Verstockung und Verurtheilung ein Strahl der lichten Zeit hineindringen, wo der Gott, „dessen Wort wie ein Hammer Felsen zerschmettert, und aus Steinen Wasser rieseln läßt" (Jes. 48, 21; Jer. 23, 29), ihre Herzen öffnen werde? Diese Frage wird sich immer von neuem auch schon auf dem Boden des Alten Testamentes erheben, im Angesichte von Moses, allen Propheten und heiligen Sängern, die gegen den einzigen Daniel zeugen. „Ich aber hoffe auf den Herrn" (Jes. 8, 17), „vor dem tausend Jahre sind wie der Tag von gestern, wenn er vorbei" (Ps. 90, 4), daß die Weissagung Jeremias ihre allerhöchste, jenseitige Erfüllung finden werde: „sie sollen nicht fürder lehren Einer den Andern, der Mann seinen Bruder, sagend: „erkennet Jehova": denn sie Alle werden mich erkennen vom Kleinsten bis zum Größten, spricht Jehova: denn ich will vergeben ihre Schuld, und ihrer Sünde fürder nicht gedenken" (31, 34). Ist das nicht der Gott, der gesagt: „alle Seelen sind mein" (Ezech. 18, 4); der „kennet unser Gebild, sich erinnert,

daß Staub wir ſind, und uns nicht thut nach unſren Sünden, und uns nicht vergilt nach unſren Vergehungen" (Pſ. 103, 10. 14), und deſſen „Liebe währet ewiglich" (Pſ. 136)? — Wir ſind weit entfernt, die poſitive Macht der Sünde in ihrer beſtimmten Entgegenſetzung gegen die Heiligkeit Gottes abſchwächen, und pantheiſtiſch Gutes und Böſes in einander verſchwimmen laſſen zu wollen; wir können, vom Menſchen ausgehend, dem Böſen die furchtbare Freiheit geſtatten, in das Unendliche ſich zu ſteigern und zuletzt in ſich ſelbſt unerreichbar zu verhärten, und in dieſer ewigen Verſtockung ewig zu leiden; aber, wenn wir wieder bei Gott anlangen, und in das helle, freundliche Licht der wunderbaren Einigung von Gerechtigkeit und Gnade in der unergründlichen Tiefe ſeines Weſens hineinſchauen, dann wagen wir nicht den harten Begriff einer endloſen Dauer der Verſtockung und Verdammung ganz zu vollziehen; er zerſchmilzt wenigſtens Vielen, vielleicht den Meiſten, und nicht den Laueſten in der Frömmigkeit an dem Feuer der unverlöſchbaren göttlichen Liebe. Eine tiefrührende Sehnſucht nach einem allgemeinen Frieden der Schöpfung unter einem „neuen Himmel und auf einer neuen Erde" in dem Reiche des von Gott Geſalbten, des „Fürſten des Friedens" durchzieht das ganze A. T. Wenn Jeſaja auf eine Zeit hofft, wo „der Wolf bei dem Lamme wohnt, und der Parder bei dem Böckchen liegt" (11, 6—9), ſo iſt ihm das folgende Wort (9) um ſo ſicherer voller Ernſt, daß dereinſt die Menſchen „nicht mehr böſe und verderblich handeln werden auf Gottes ganzem heiligen Berge: denn voll werde ſeyn die Erde von Erkenntniß Gottes, wie das Waſſer den Meeresgrund bedeckt". Und wenn einer der größten Propheten in der Beſchreibung des neuen Jeruſalems (Jeſ. 60) die Verheißung ausſpricht, daß das ganze Volk aus Gerechten beſtehen, und auf ewig das Land beſitzen werde (21), daß die heilige Stadt nicht ferner mehr der Sonne und des Mondes bedürfe, ſondern daß ihr „Gott ſelbſt zum ewigen Lichte diene und die Tage der Trauer vorüber wären" (19. 20), werden wir da nicht an die Hoffnung des

Apoſtels erinnert, daß einſt eine Zeit kommen werde, wo Gott Alles in Allem ſey" (1 Cor. 15, 28)? Läßt ſich mit dieſer hohen Verkündigung ein finſteres Reich ewig Verdammter vereinbaren? — Ja, ſo wenig je die nach Idealität ringende Poeſie ausſtirbt, ſo gewiß wird immer von neuem die Hoffnung auf die ἀποκατάστασις πάντων (Apoſtelg. 3, 21) ſich geltend machen, trotz dem Apokalyptiker des Alten und Neuen Teſtaments.

Wenden wir uns von der Auferſtehung, zu der wir durch die Beantwortung der Frage, ob eine ewige Strafe im A. T. gelehrt werde, nothwendig geführt wurden, wieder dem Tode zu, ſo iſt er, wie wir bereits geſehen, nicht bloß der Sünde Sold, inſofern „die Seele ſtirbt durch ihre Schuld", ſondern auch indem er mit unerbittlicher Gewalt die Seele trennet von dem Leibe (Jeſ. 38, 12) und das Gewebe des Lebens zerſtört. Er iſt die nothwendige, an der von der Sünde durchdrungenen Natur des Menſchen haftende poſitivſte Strafe des Menſchen. Denn ſo gewiß alle Menſchen Sünder ſind, müſſen alle Seelen in die unergründliche Tiefe der Erde (Jer. 31, 37), in die große Todtenhöhle, die Jeden zu ſich fordert (שְׁאוֹל Hab. 2, 5; Jeſ. 5, 14), hinabſteigen: „denn kein Menſch iſt Gebieter über den Geiſt, zurückzuhalten den Geiſt, und es giebt keinen Gebieter über den Tag des Todes" (Pred. Sal. 8, 8); der, welcher das Bild Gottes an ſich trägt, ſteht hier, zur Demüthigung alles Stolzes der Erdgebornen auf einer Stufe mit dem Thiere (3, 19); „Alles iſt vom Staube, und Alles kehrt zurück zum Staube" (20). Zwar wirft dieſer Weiſe die merkwürdige Frage auf: „wer weiß von dem Geiſte der Menſchenkinder, ob er aufſteige nach Oben, und vom Geiſte d. i. dem Lebensgeiſte der Thiere, ob er hinabſteige nach Unten zur Erde"? (21), und in dieſer in ihrer Art einzigen Stelle könnte es faſt den Anſchein gewinnen, als habe ſich eine ſpätere Speculation über den Glauben an den Scheol erhoben, aber unſer Skeptiker zieht doch die Hoffnung, daß ſich der Geiſt des Menſchen beim Tode nach Oben ſchwinge, ſogleich

wieder in Zweifel, indem er bemerkt, wie Hoffen eben kein Wiſſen (מִי יוֹדֵעַ) ſey, und er thut dieſes im Zuſammenhange der Rede offenbar deshalb, um das anſpruchsvolle Herz in dem vielfach dunklen Leben der Eitelkeit unter der Sonne — und daß wir unſterblich ſeyen, gehört, wie Luther zum Prediger ſchön ſagt, über die Sonne — zur unbedingten Gottergebenheit auf das Stärkſte zu ermahnen, und an die unüberſteiglichen Schranken des fruchtloſen Grübelns des endlichen Verſtandes über das Unendliche zu erinnern. Am Ende ſeines Buches ſagt allerdings der Prediger mit Entſchiedenheit: „wenn das ſilberne Band zerreiße und das goldene Ölgefäß zerbreche, wenn der Eimer an der Quelle zertrümmert werde, und das Rad am Brunnen zerſchelle", dann „kehrt der Staub zurück zur Erde, wie er geweſen, und der Geiſt kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben" (12, 7). Aber damit iſt nichts Anderes gelehrt, als daß beim Tode des Menſchen der Lebenshauch (רוּחַ) ſich zu der Quelle zurückwende, aus der er gefloſſen, worauf der Leib wieder in Staub, aus dem er gebildet, zerfällt, ganz entſprechend der Schöpfung des Adam (Gen. 2, 7): denn רוּחַ iſt auf keinen Fall von נִשְׁמַת חַיִּים, welche Gott dem aus Erde Geformten durch ſeine Naſe (בְּאַפָּיו) einhauchte, verſchieden, wie denn auch רוּחַ und נְשָׁמָה Jeſ. 42, 5; Hi. 27, 3 mit einander abwechſeln (vgl. auch Hi. 34, 14. 15; Pſ. 104, 29. 30; 136, 17); מוּת ſterben wird daher öfters durch גָּוַע „aushauchen" bezeichnet, und jenes iſt eben eine Folge von dieſem (Gen. 25, 8). Die רוּחַ, weil ſie von Gott kömmt, der den Menſchen vor dem Thiere adelte, daß er ihn durch die Einhauchung derſelben zu einer נֶפֶשׁ חַיָּה (Gen. 2, 7) d. i. zu einer Perſönlichkeit machte (Lev. 2, 1), iſt freilich zugleich mehr als bloßer Lebensathem, ſondern im höchſten Betracht Geiſt, die Leuchte Gottes, „welche die Gemächer des Innerſten durchforſcht" (Spr. 20, 27), das Selbſtbewußtſeyn des Menſchen, das aber, wenn die נֶפֶשׁ, durch das koſtbare „ſilberne Band" des Geiſtes mit dem Leibe verbunden, ſich von dieſem durch das Zurückziehen jenes ſcheidet,

zwar nicht ganz verschwindet, aber doch verdunkelt wird; das „Licht des Lebens" (Ps. 56, 14) verlischt, und die Seelen, an denen wegen ihres begründeten Zusammenhanges mit dem Körper, in dessen Blute sie ihren Sitz hatten (Lev. 17, 11; Deut. 12, 23; Gen. 9, 4), und mit demselben hingegossen werden (Klagl. 2, 12), nach dem Verlassen des Fleisches eine gewisse, weiter nicht beschriebene Leiblichkeit haften bleibt, kein שְׁאֵר, aber ein בָּשָׂר, haben am Orte der Finsterniß ein nur traumartiges Daseyn. Die Dichter, die sich des Scheol bemächtigen, und in freier Behandlung desselben sich in verschiedenen Vorstellungen, die wir nicht in feste Glaubenssätze verwandeln und in einen strengen Zusammenhang pressen dürfen, da nur „vor Gott שְׁאוֹל blos liegt und ohne Hülle אֲבַדּוֹן" (Hi. 26, 6), lassen die darin befindlichen Schattengestalten ihr früheres Leben fortsetzen; die Helden „fahren hinab mit ihren Kriegeswaffen, und unter ihren Häuptern liegen ihre Schwerter" (Ezech. 32, 27), während die Könige auf ihren Thronen sitzen (Jes. 14, 9). In jenem bedeutenden Schlußworte des Predigers, der offen bekannte, daß Keiner dahin gelangen könne, zu sehen das, „was nach ihm seyn werde", sind alle bildlich-poetischen Vorstellungen abgethan, und er faßt als philosophischer Denker das zusammen, was er über die Folge des Todes mit zuversichtlicher Gewißheit behaupten kann. Man hätte aus dieser Stelle die Unsterblichkeit weder theistisch beweisen, noch pantheistisch als persönliche Fortdauer leugnen sollen, als kehre der Geist in seiner Besonderung nach dem Zerfallen des Leibes in die Allgemeinheit des Absoluten zurück und das individuelle Bewußtseyn erlösche auf immer: denn unser Weiser hat den persönlichen Gott des Alten Testamentes bei aller seiner sonstigen Zweifelsucht sich recht eigentlich als הָאֱלֹהִים gerettet und weiß nichts von der Abstraction einer sogenannten Gottheit. Soviel ist aber auf der anderen Seite allerdings gewiß, daß, wenn auch der Prediger hier nur von einem Zurückkehren des den Leib belebenden Geistes zu Gott, „der Quelle des Lebens" redet, sobald

das „goldene Ölgefäß", der Leib als Behälter des Geistes zerbrochen, daraus nicht gefolgert werden könne, als ob er ihn in dieser Quelle verschwimmen lasse, sondern er kann recht wohl sich „den" Geist bei dem „Gott der Geister" bewahrt glauben; aber er sagt darüber nichts Bestimmtes aus, wie wir denn überhaupt, daß ich so sage, ein Henochs-Sterben (Gen. 5, 24), welches ja an sich von dem ausgezeichneten Frommen allein berichtet wird, nur in sehr vereinzelten Stellen über das beklagenswerthe Hinabsteigen in die Dunkelheit des Todtenreiches finden, z. B. Ps. 17, 15, wo sich David freut, daß er „in Heil das Angesicht Gottes schauen, und sich beim Erwachen an seinem Bilde sättigen werde" (vgl. auch Ps. 49, 16; 73, 24). Soviel ist gewiß, daß das Alte Testament sonst keinen unmittelbaren Übergang der Gerechten zu Gott kennt, und nur das apokryphische Buch der Weisheit redet von der ἀφθαρσία (2, 23) in dem Sinne, daß sie „nach kurzer Züchtigung großen Lohn empfangen werden" (3, 1—5). Bekennen wir es offen: weil man diese ἀφθαρσία, das Abstractum „Unsterblichkeit", dessen Unbestimmtheit an sich viele Verwirrung in die ganze Lehre gebracht, wohl gar mit vorgefaßten christlichen Begriffen und Vorstellungen gesucht, die sich nicht einmal immer im Neuen Testamente nachweisen lassen, wobei noch dazu die nothwendige Unterscheidung der נֶפֶשׁ von רוּחַ mehr oder weniger unbeachtet blieb, in den kanonischen Schriften des Alten Testamentes nicht vorfand, wurde von manchen Seiten geradezu der Satz ausgesprochen, daß der Hebraismus der trostvollen Hoffnung der persönlichen Fortdauer nach dem Tode gänzlich entbehre. Man stieß sich besonders daran, daß Moses ein tiefes Stillschweigen über die Unsterblichkeit beobachtet habe, ohne vorher erst sich kritisch die Beantwortung der Frage vorgelegt zu haben, wie viel denn überhaupt im Pentateuch ihm Schriftstellerisches mit voller Gewißheit zugesprochen werden könne, und ging sogar soweit zu vermuthen, daß er sein Geheimniß von der Jenseitigkeit des Menschen absichtlich möge verschwiegen haben, um sein Volk desto

eindringlicher zur Befolgung des Gesetzes anzutreiben, welches Segen und Fluch in die Entwickelung und Abgeschlossenheit der Diesseitigkeit setzt. Die Wahrheit davon, die man eben in der ganzen Untersuchung über die alttestamentliche Unsterblichkeit häufig übersehen, liegt darin, daß die von Moses begründete Theokratie mit ihrer Hauptlehre von der Vergeltung ihre Verwirklichung auf Erden erhalten soll. Diese Lehre, die nothwendig aus der Heiligkeit der lebendigen Wirksamkeit des Gesetzes fließt, das der Gott gegeben, „der schlägt und heilt, tödtet und lebendig macht" und mit seiner „ausgestreckten Hand und hochgerecktem Arm" stets mitten in der Weltgeschichte ist, geht aus dem Alten Bunde in den Neuen hinüber, nur daß in diesem die Verkündigung des jüngsten Gerichts mit besonderer Anknüpfung an die Verheißung Daniels entschiedener hervortritt, und die christliche Hoffnung des Sieges über den Tod sich auf den Glauben an den Erlöser stützt. Man hätte, wie sich der Christ an das Wort des Auferstandenen: „Ich lebe, und ihr sollt auch leben" im festen Glauben demuthsvoller Hingebung hält, auch im Alten Testamente, statt auf einzelne Redeweisen, wie „zu seinen Vätern oder Stammesgenossen versammelt werden" (Gen. 25, 8; 36, 29; 49, 29; Num. 20, 26 u. a. St.) u. dgl. einen zu großen Werth zu legen, obschon eben nach Gen. 49, 29 das zum Volke Gesammelt- und zu den Vätern Begrabenwerden bestimmt unterschieden wird, oder mit Schauder in die grauenvolle Tiefe des finsteren Todtenreiches unverwandt hinabzublicken, lieber zum Himmel des Gottes aufschauen sollen, der das Leben ist und das Leben hat, und in dessen Gemeinschaft der Fromme, unberührt von dem Schrecken des Grabes, ausrufen kann: „mein Fleisch vergeht und mein Herz, aber der Fels meines Herzens und mein Theil ist Gott in Ewigkeit" (Ps. 73, 26). Aber immer bleibts im A. T. ein „schlimmes Übel, daß Jeder, wie er kam, so wieder gehen muß" (Pred. Sal. 5, 16), und selbst der fromme König Hiskia, als der Prophet an sein Todtenbett tritt und ihm das letzte Wort

verkündet: „bestelle dein Haus", weint die bittersten Thränen, „daß er nicht mehr sehen soll Gott im Lande der Lebendigen, nicht ferner mehr erblicken Menschen bei den Bewohnern der Stille" (Jes. 38, 11).

So ist denn der Tod, den der Mensch zeitlebens stirbt (Ps. 88, 16; 96, 7—9), bis der Unerbittliche, von dem „kein Bruder den Andern befreien und Gott sein Lösegeld geben kann" (Ps. 49, 8; 89, 49), in der Verwandelung des Erdensohnes in Staub zum Abschluß seiner vernichtenden Macht gelangt, die allgemeine Strafe Aller, welche „siebzig Jahre, und wenn's hoch kömmt, achtzig Jahre leben" (Ps. 90, 10), und dann „den Weg der ganzen Erde gehen" (1 Kön. 2, 2). Aber es giebt auch noch einen besonderen Tod Einzelner, die vor dem natürlichen Ende ihrer Tage zur besonderen Strafe vom Zorne Gottes dahingerafft werden. Moses sagt zu der Gemeinde Israels: „wenn, wie alle Menschen sterben, diese (die Gott verachtenden Korachiten) sterben, und mit der Strafe aller Menschen gestraft werden, וּפֻקְדַּת כָּל־הָאָדָם יִפָּקֵד עֲלֵיהֶם, so hat Jehova mich nicht gesandt" (Num. 16, 29), und nun „thut die Erde ihren Schlund auf und verschlingt sie und Alles, was ihnen angehört; sie fahren lebendig d. i. ohne des natürlichen Todes gestorben zu seyn in die Unterwelt" (30. 33), wovon später der Dichter in seiner Verwünschung ruchloser Frevler Gebrauch macht (Ps. 55, 16), und von einem solchen Tode treffend sagt: יַשֵּׁי מָוֶת עֲלֵימוֹ „er breche in überraschender Täuschung über sie herein"! Auch der König Hiskia betrachtet seinen frühen Tod als Strafe Gottes, wenn er klagend ausruft: „ich soll bestraft werden פֻּקַּדְתִּי um den Rest meiner Jahre" (Jes. 38, 10), wobei wir das mildernde und schwächende „vermißt werden" entschieden ablehnen. Daher fährt auch das Schwert Jehovas gewaltig durch das Alte Testament (vgl. besonders Ezech. 21), und die drei Hauptstrafen der erzürnten Gerechtigkeit sind Schwert, Hunger und Pest (Ezech. 6, 11. 12), wozu sich auch noch die wilden Thiere des Feldes gesellen, denen die Leichname

der Erſchlagenen zum Fraße hingeworfen werden (Jer. 15, 2. 3). Eine der ergreifendſten Schilderungen der Folgen der Sünde überhaupt finden wir Hi. 20, 22—29. Die theokratiſch-poſitivſte Strafe im Beſonderſten iſt die Wegführung des Volkes Gottes aus dem heiligen und fruchtbaren Lande der Verheißung auf den Boden der Fremden, wenn es trotz der immer wiederholten Züchtigungen durch die Heiden und ihre Könige, die nur Ruthen und Stäbe in der Hand des Heiligen von Israel, das er nun einmal nach ſeinem ewigen Rathſchluſſe undurchdringlicher Weisheit zum Mittelpuncte der Weltgeſchichte auserleſen, ſich nicht zu ſeinem Herrn der Allmacht und Gnade bekehrt. Wer vor dem lodernden Feuer des von der Zorngluth des eifrigen Gottes auf dem Boden des Alten Bundes entzündeten Brandes erſchrickt, der bedenke, daß wir am Fuße des Geſetzesberges ſtehen, aus dem Donner und Blitze fahren; er kühle ſich in dem „ſanften, ſtillen Säuſeln", das Elia vernommen. Er meine aber nicht dem altteſtamentlichen Zorngott, der „ſchlägt" (נָגַף, נָגַע, הִכָּה), „ſchmilzt" (בָּרַר, בָּחַן, צָרַף) und „briſcht" (דּוּשׁ), um Silber und Körner zu gewinnen, entgehen zu können, wenn er, die zeitlichen Übel als poſitive Strafen verwerfend, zu dem neuteſtamentlichen „Vater der Liebe" ſich flüchtet: denn auch in dem Evangelium wird das Übel, das den Sünder trifft, als Folge ſeiner Schuld mit Beſtimmtheit gelehrt. Der Fromme, den furchtbar verheerenden Naturgewalten gegenüber, die er von der Alles umfaſſenden Hand des allmächtigen Schöpfers und Herrn der Welt, der über den Cherubim thronet, und „zur Erde blickt, daß ſie bebt, die Berge anrührt, daß ſie rauchen" (Pſ. 104, 32), nicht loszureißen vermag, weiß, daß er, unter dem Schilde Gottes wohlgeborgen, nicht zu erzittern braucht „vor dem Schrecken in der Nacht, vor dem Pfeile, der am Tage fliegt, vor der Peſt, die im Dunklen wandelt, vor der Seuche, die am Mittag wüthet"; daß, „wenn auch Tauſend fallen an ſeiner Seite, und Zehntauſend zu ſeiner Rechten, dieſes Alles ihn nicht trifft, und er nur die Vergeltung

der Böſen ſieht" (Pſ. 91, 5—8). Dieſen felſenfeſten Glauben läßt ſich der, welcher Gott zu ſeiner Burg erkoren (2), nimmer rauben, und wenn ſelbſt tauſend und zehntauſend Gerechte neben ihm fallen, er blickt immer wieder getroſt zu Gott empor, „der für ihn ſeinen Engeln gebietet, ihn zu bewahren auf allen ſeinen Wegen, auf den Händen ihn zu tragen, daß ſein Fuß an keinem Stein anſtoße"; er vertraut auf Den, der ihn über brüllende Löwen und Ottern ſchreiten, und junge Löwen und Drachen niedertreten läßt" (11—13): „denn er hängt an Ihm" (14. חָשַׁק). Und wenn dieſen ſogar „das Übel trifft" (10), ſo betrachtet der gleichgeſinnte Freund ſolches nicht als Strafe, wie diejenigen, welche zu Hiob gekommen, um ihn zu tröſten, ſondern er faßt ſich gleich ihm in der ſtillen Verehrung einer unerforſchbaren Weisheit des heiligen Gottes (Hi. 28). Der altteſtamentliche Philoſoph ſprach: „weiſe will ich werden! Aber die Weisheit blieb fern von mir. Fern iſt's! — Was iſt's, das iſt? Tief, tief: wer wird es finden"? (Pred. Sal. 7, 23. 24). Der Prophet verkündet eine Zeit, in der Gott auf dem heiligen Berge „vernichtet die Hülle, die Hülle über allen Völkern, und die Decke, die gedecket über alle Heiden", wo er „vernichtet den Tod auf ewig, und der Herr Jehova abwiſcht die Thränen von allen Angeſichtern" (Jeſ. 25, 7. 8). So erkennt das Alte Teſtament das Böſe und das Übel an, ohne zu der ſchwebenden Auskunft der bloßen „Zulaſſung" von Seiten Gottes zu greifen. Es betrachtet dasſelbe als von Dem nach ſeiner heiligen Weisheit, die in der Züchtigung der Einzelnen nach dem verſchiedenen an ſie gelegten Maaße nirgends trefflicher beſchrieben wird, als Jeſ. 28, 24—29 in der vom Landbau hergenommenen Gleichnißrede, vorhergeſehen und beſtimmt, „der Licht bildet und ſchafft Finſterniß, der Heil wirkt und ſchafft Übel, der Alles dieſes thut" (Jeſ. 45, 7); das Licht muß in die Finſterniß ſcheinen, damit es geſehen werde. Er kämpft als allgegenwärtiger Weltregierer wie ein ſtarker, unüberwindlicher Held mit der Macht des Böſen und des Übels, und

führt es in seiner wunderbaren Verkettung von Freiheit und Nothwendigkeit zuletzt zum Guten; die Brüder Josephs „gedachten es übel mit ihm zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen" (Gen. 50, 20). In diesem einfachen Worte liegt alle Weisheit der Speculation über die Geschichte der sündigen Menschheit. Ich aber schließe mit einer Belehrung aus einem der Bücher, die trotz neuester Verwerfungsurtheile „doch nützlich und gut zu lesen sind".

„Ihr wollet den Herrn, den Allmächtigen, ergründen, aber ihr werdet Nichts erfahren in Ewigkeit: denn die Tiefe des Herzens des Menschen findet ihr nicht, und die Gedanken seines Sinnes erfasset ihr nicht, und wie wollt ihr den Gott erforschen, der alles dieses gemacht, und seinen Verstand erkennen, und seine Vernunft verstehen? — Nimmermehr, meine Brüder! Erzürnet nicht den Herrn, unsern Gott"! (Judith 8, 13—14).

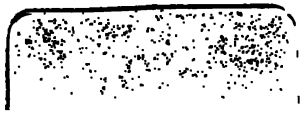
Druck von Fr. Frommann in Jena.

Theologiſch-wiſſenſchaftliche Bibliothek
aus dem Verlag
von Friedrich Perthes von Hamburg.

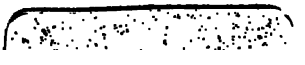
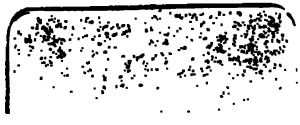
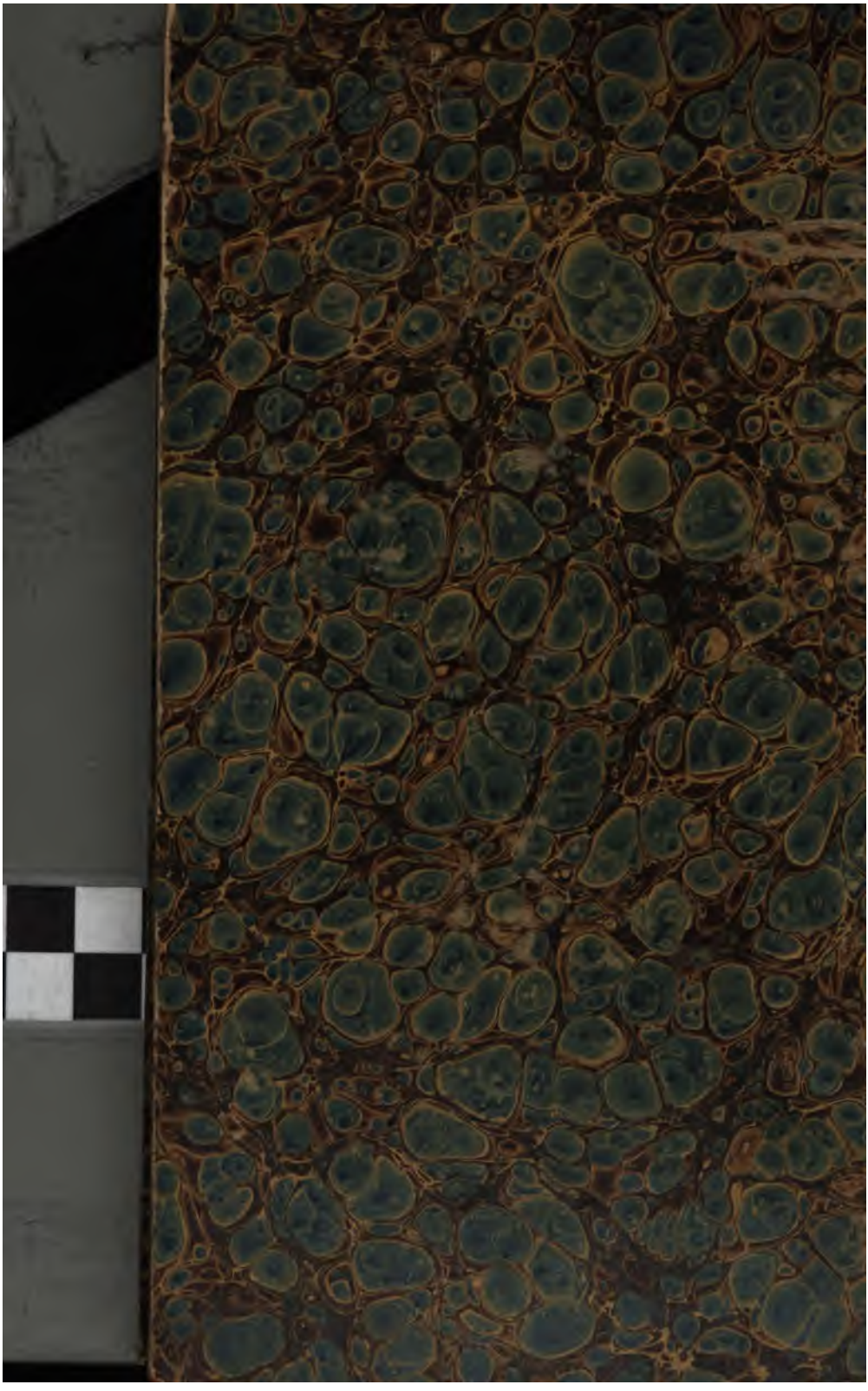
Ackermann, C., das Chriſtliche im Plato	1	Thlr.	22½ Sgr.
— — eine Beichte	—	=	12 =
Acta historico-ecclesiastica. 3 Bände	8	=	7½ =
Becker, H., über Goeſchels Verſuch eines Erweiſes der perſönlichen Unſterblichkeit	—	=	20 =
Beiträge zu den theologiſchen Wiſſenſchaften, von den Profeſſoren zu Dorpat. 2 Bände	3	=	5 =
Bellermann, Chr. Fr., die älteſten chriſtl. Begräbnißſtätten	5	=	— =
Böttticher, W., das Chriſtliche im Tacitus. 2 Theile	3	=	20 =
Bröcker, J. P. C., der Gemeindegottesdienſt	—	=	15 =
Bruch, göttliche Eigenſchaften	1	=	15 =
Cultus, der, des Genius von C. Ullmann u. G. Schwab	—	=	22½ =
Deinhardt, J. H., Begriff der Seele	—	=	10 =
Dorner, J. A., der Pietismus und ſeine Gegner	—	=	11¼ =
Drechsler, M., die Einheit und Echtheit der Geneſis	1	=	15 =
Ehrenfeuchter, Fr., Theorie des chriſtlichen Cultus	2	=	7½ =
Erbkam, H. W., proteſtant. Secten während d. Reformation	2	=	16 =
Förſtemann, C. Ed., Urkundenbuch a. d. Reform. 1r Bd. 4°.	3	=	— =
Gelzer, H., die Straußiſchen Zerwürfniſſe in Zürich	1	=	20 =
Gemberg, A., die Schottiſche Nationalkirche	1	=	20 =
Gerock, C. F., Chriſtologie des Koran	—	=	22½ =
Gieſeler, J. C. L., die Unruhen in der Niederländ. Kirche	1	=	5 =
Hävernick, H. A. Chr., Commentar über d. Daniel, mit neuen kritiſchen Unterſuchungen	3	=	17½ =
Hartmann, A. Th., die enge Verbindung des Alten Teſtaments mit dem Neuen	4	=	15 =
Heimbürger, Urbanus Rhegius	1	=	18 =
Helffrich, A., die chriſtliche Myſtik. 2 Theile	5	=	— =
— — die Metaphyſik als Grundwiſſenſchaft	1	=	— =
— — Spinoza und Leibnitz	—	=	15 =
Henry, P., das Leben Johann Calvin's. 4 Bände	10	=	15 =
Herrmann, W., die ſpeculative Theologie durch Daub	1	=	18 =
Hiob. Ein religiöſes Gedicht v. M. H. Stuhlmann	1	=	20 =
Hurter, Fr., Geſchichte Pabſt Innocenz III. 4 Bände	13	=	— =
Huther, J. E., Cyprians Lehre von der Kirche	1	=	— =
Kleuker, J. F., Aechtheit und Glaubwürdigkeit der chriſtlichen Urkunden. 5 Bände	5	=	25 =
Köllner, Ed., Symbolik chriſtlicher Confeſſionen. 2 Bde.	6	=	10 =
Köſtlin, die Schottiſche Kirche	2	=	— =
Krabbe, O., Urſprung und Inhalt der chriſtlichen Conſtitutionen des Clemens Romanus	1	=	15 =
— — die Lehre von der Sünde	1	=	22½ =
Martenſen, H., Meiſter Eckard	—	=	22½ =
— — die chriſtliche Taufe u. die baptiſtiſche Frage	—	=	15 =
Mayerhoff, E. Th., Einleitung i. d. petriniſchen Schriften	1	=	15 =
Meier, G. A., die Lehre von der Trinität	2	=	25 =
Meyer, J. A. G., Natur-Analogien	2	=	3¾ =
Movers, Fr. C., Jeremias	—	=	22½ =
Neander, A., das Leben Jeſu. 4e Aufl.	3	=	10 =
— — Kirchengeſchichte I. 1. 2. II. 1. 2., neue Aufl. III. IV. V. 1. 2. ord. Papier	19	=	4½ =
— — Apoſtelgeſchichte. 2 Theile. 4e Aufl.	4	=	— =
— — der heilige Bernhardt. 2e Aufl.	2	=	16 =
— — Denkwürdigkeiten a. d. chriſtl. Leben. 2 Bde.	3	=	14 =
Nitzſch, C. J., über den Religionsbegriff der Alten	—	=	5 =
— — gegen Möhlers Symbolik	1	=	7½ =

Olshausen, H., die biblische Schriftauslegung	—	Thlr.	12½ Sgr.
— — Echtheit der Schriften des Neuen Testaments	—	=	22½ =
Pelt, L., theologische Encyclopädie als System	2	=	20 =
Psalmen, übersetzt und erläutert von Stuhlmann	2	=	— =
Reich, G., die Lehrfortbildung in der evangelischen Kirche	—	=	24 =
Reuchlin, H., das Christenthum in Frankreich	2	=	10 =
— — Geschichte von Port-Royal. 2 Bände	8	=	— =
Ritter, H., Geschichte der Philosophie. 8 Bände	24	=	16 =
— — Geschichte der pythagoräischen Philosophie	1	=	12½ =
— — Erkenntniß Gottes in der Welt	3	=	— =
— — u. Preller, Historia philosophiæ Græco-Rom.	2	=	15 =
Rudelbach, A. G., Hieronymus Savonarola	2	=	11¼ =
Rußwurm, J. W. B., musik. Altar-Agende nebst Nachtrag	2	=	10 =
Sack, K. H., christliche Apologetik. 2e Aufl.	2	=	— =
— — christliche Polemik	1	=	15 =
— — die göttliche Dreieinigkeit. 2e Aufl.	—	=	10 =
Sartorius, E., die Lehre v. Christi Person u. Werk. 5e Aufl.	—	=	27 =
Schelling, K. Fr. A., Protestantismus und Philosophie	—	=	27 =
Schenkel, Zeitkämpfe	1	=	10 =
Schliemann, Ad., die Clementinen u. d. Ebionitismus	2	=	20 =
Schmidt, C., Johannes Tauler von Straßburg	1	=	15 =
Schroeder, M., die Idee der Entwickelung	—	=	15 =
Schumann, Ad., Christus oder die Lehre des Alten und Neuen Testaments. 2 Theile.	4	=	— =
Schwarz, Th., Hymnen an den Tod	—	=	7½ =
Semisch, K., Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus	1	=	28 =
Simson, Dr. A., der Prophet Hosea	2	=	4 =
Selms, Fürst Ludw., Gespräche üb. Philosophie u. Theologie	1	=	15 =
Stip, G. Ch. H., Gesangbuchsbesserung. 2 Theile	3	=	5 =
Stolberg, Graf F. L., Religions-Geschichte W. A. 15 Bde. u. 2 Bde Register von Moritz	12	=	— =
Sudendorf, Berengarius	1	=	2 =
Tholuck, A., Commentar zum Johannes. 6e Aufl.	1	=	20 =
— — die Lehre von der Sünde. 6e Aufl.	1	=	15 =
— — Auslegung der Bergpredigt. 3e Aufl.	2	=	4 =
— — die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte. 2e Aufl.	2	=	— =
— — vermischte Schriften apologet. Inhalts. 2 Thle.	4	=	— =
— — Commentatio pars I. II.	—	=	21¾ =
— — Geist der Wittenberger Theologen	2	=	4 =
Ullmann, C., die Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde.	5	=	20 =
— — Historisch oder Mythisch?	1	=	3¾ =
— — Einiges für die Gegenwart und Zukunft	—	=	6 =
— — die Sündlosigkeit Jesu. 5e Aufl.	1	=	6 =
— — das Wesen des Christenthums. 3e Aufl.	1	=	— =
— — u. Hauber, zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung	—	=	12 =
— — u. Lücke, über die Nichtannahme von Rupp	—	=	12 =
— — Commentatio de Beryllo Bostreno ejusque doctrina	—	=	10 =
Umbreit, F. W. C., Commentar über die Propheten des Alten Bundes. 4 Theile	7	=	21 =
— — der Knecht Gottes	—	=	15 =
— — was bleibt? Betrachtungen des Predigers Salomo	—	=	12 =
Vorländer, K., tabellarische Darstellung der Dogmengeschichte. 2 Hefte	—	=	20 =
Waitz, Th., Grundlegung der Psychologie	1	=	— =
Weydmann, Dr. Luther	—	=	27 =
Wieseler, K., chronolog. Synopse der 4 Evangelien	2	=	20 =
Wiggers, G. Fr., Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Theile	3	=	15 =
— — J., Kirchliche Statistik. 2 Bände	3	=	5 =
— — Geschichte der evangel. Mission. 2 Bände	3	=	10 =
Zend-Avestæ ed. Justus Olshausen	2	=	10 =

3 2044 069 575 983



3 2044 069 575 983



3 2044 069 575 983